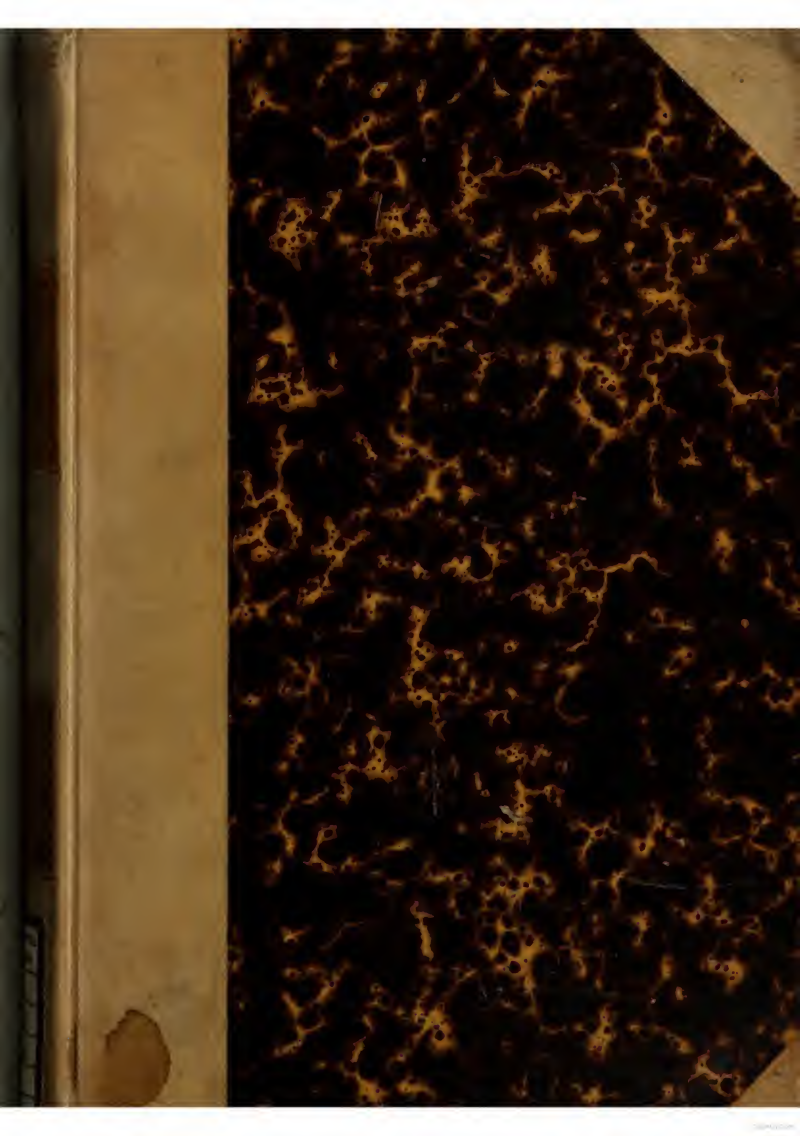




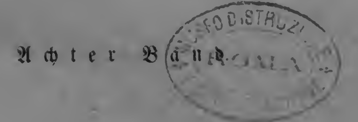


Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Achter Band.



Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1861.


201
49 E
13

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

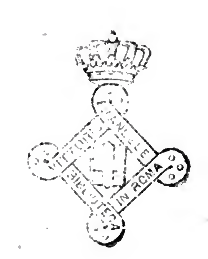
Achter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1861.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1811 – 1815.





Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1861.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

In diesem Band ist vornämlich das mitgetheilte Bruchstück der **Weltalter** hervorzuheben. Es ist der erste Theil des einst lang erwarteten Werks, von welchem eine Anzahl Bogen schon Ende des Jahres 1811 und wieder im Jahr 1813 gedruckt worden sind. Das hier Veröffentlichte stammt wahrscheinlich aus dem Jahr 1814 (oder 1815) und ist die vollständigste unter den verschiedenen Ueberarbeitungen dieses Theils der Weltalter, die sich unter den Papieren Schellings vorfanden. Das Ganze sollte aus drei Theilen oder Büchern bestehen, entsprechend einer Folge von Zeiten, von denen die erste als die Zeit vor der Welt, die zweite als die Zeit dieser Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt, alle drei als die Welt-Zeiten oder Ur-Zeiten (*χρόνοι αἰώνιοι*) bestimmt wurden. Die Weltalter sollten nichts anderes seyn als eine Geschichte dieser drei großen Abmessungen der Zeit. Den Anfang machte die Beschreibung der alleraltesten Zeiten, worüber Schelling in einem der nicht gedruckten Entwürfe sagt:

> Wenn es einmal Zeiten der göttlichen Offenbarung gibt, warum sollten nicht auch in jener frühesten, allgemeinsten Offenbarung, durch die der Grund zu jeder späteren Offenbarung gelegt war, Zeiten denkbar seyn; warum wäre unmöglich, daß der dunkle Begriff der der Welt vorangehenden Ewigkeit dem tieferen Blick sich noch in Zeiten auflöste, gerade wie die dem gewöhnlichen Auge als unbestimmter Schimmer vorschwebenden Nebelsterne für das bewaffnete Auge sich noch in einzelne Lichter auflösen? —

Das zweite Buch, „die Gegenwart" betitelt, von dem nur ein unbedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden ist,

sollte mit einer Geschichte (= Philosophie) der Natur beginnen und in einer Geschichte der Geisterwelt sich fortsetzen, die dann von selbst in den dritten Theil der Weltalter auslief, der von der Zukunft der Dinge handelte. Man darf annehmen, daß die Gedanken, welche der Verfasser hier (im dritten Buch) ausführen wollte, großentheils in einem Gespräch aufbewahrt sind, das im nächsten Band folgt.

Die Schrift über die Gottheiten von Samothrake war bei ihrem Erscheinen als „Beilage zu den Weltaltern“ bezeichnet worden, jedoch mit der Erklärung (s. die Nachschrift S. 423), daß dieser Zusatz ihre Selbständigkeit, so wie ihren Zusammenhang mit anderen, noch in Aussicht stehenden Werken, nicht aufhebe. Wenigstens zu der hier mitgetheilten Darstellung des ersten Theils der Weltalter steht sie nur durch einige Verweisungen in Beziehung. Dagegen schließt sie jenen entscheidenden Fortschritt in der Bestimmung der ersten Grundlage der Philosophie in sich, auf den Schelling selbst (2. Abth., Bd. I, S. 294) aufmerksam gemacht hat.

Was Schelling später in München im Jahr 1827 als System der Weltalter vortrug, war nicht mehr nach dem ursprünglichen Plan gearbeitet. Als aber auch der Titel Weltalter verschwand, so blieb doch ihre Idee.

Ich bemerke noch, daß der diesen Band einleitende Aufsatz über das Wesen deutscher Wissenschaft vermuthlich für die Allgemeine Zeitschrift bestimmt war und in den Jahren 1812 oder 1813, vielleicht aber auch schon früher, geschrieben zu seyn scheint.

Eßlingen, im November 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

Ueber das

Wesen deutscher Wissenschaft.

Fragment.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Es reden jetzt gar viele mit besonderem Nachdruck von deutscher Wissenschaft: was sie aber darunter verstehen, erklären sie nicht; ob das Chaos von Begriffen und widerstreitenden Meinungen, das jetzt da ist, oder irgend eine vorhergehende oder auch etwa zukünftige Wissenschaft, erklären sie nicht bestimmt. Wohl kann man von deutscher Wissenschaft reden. Denn sie ist nicht etwas in Bezug auf die Nation selbst Aeußerliches, ein zu anderem Hinzukommendes oder als Mittel Betriebenes: sie ist das wahre Innere, das Wesen, das Herz der Nation, sie ist mit ihrem Daseyn selbst verflochten, und wer möchte nicht sagen, daß sie nur in dieser ein wahres Daseyn hat. Zeugnisse dieser Behauptung sind die religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen, mit denen dieses Volk allen anderen vorangegangen, und in denen es ein Interesse des Gemüths und Geistes für den Grund aller Erkenntniß an den Tag gelegt hat, wie keine andere Nation je gethan, und wie es selbst für keine anderen Zwecke in der Folge je wieder gezeigt hat. Auch Art und innerer Gehalt deutscher Wissenschaft sind daher nicht als zufällig zu betrachten. Verwunderungswerth hat manchen insbesondere geschienen, wie die Liebe metaphysischer Untersuchungen unter den Deutschen nicht, wie unter allen anderen Nationen, gealtert, vielmehr immer neu sich verjüngt hat. Sie scheinen zu meinen, daß sie auch darin besser fremdem Beispiel gefolgt hätten. Diese scheinen das Wesen ihres eignen Volks nicht zu erkennen, und haben darum auch sein Schicksal nicht begriffen. Zu eigenthümlich von Gemüth und Geist ist dieses Volk

gebildet, um auf dem Weg anderer Nationen mit diesen gleichen Schritt zu halten. Es muß seinen eignen Weg gehen, und wird ihn gehen, und sich nicht irren noch abwenden lassen, wie es immer vergebens versucht wurde. Seine Aufgabe ist eine ganz eigenthümliche, die Richtung seiner Entwicklungen und Fortschritte eine nothwendige.

Seit zuerst deutscher Geist von vorhandenem Glauben sich losriß, sofern er entweder von aller Wissenschaft leer oder auf einengenden und todten Formen derselben gegründet war, von diesem Augenblick nur den Kräften der Wissenschaft und klarer Erkenntniß vertrauend — seit dieser Zeit existirt deutsche Wissenschaft in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Bedeutung. Von da an sind ihre Fortschritte nicht mehr zufällig noch ins Unbestimmte (wie die anderer Nationen) gerichtet; sie haben ein bestimmtes Ziel, eine nothwendige Richtung.

Sonderbar genug ist, wie so ganz unbemerkt bleiben konnte, daß schon der öffentliche Zwiespalt religiöser Bekenntnisse dem deutschen Volk ein weit höheres Ziel als jedem andern bestimmt. Zwar beklagt wird, wie es als Nation unter demselben gelitten, aber zu welchem Ende er da sey, und wohin dieser Widerspruch im Inneren der Nation sie zuletzt wohl führen solle, hat noch niemand beachtet. — Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang. Wohl halten auch die Schöpfungen des Weltgeistes ihren lebendigen Umlauf, dasselbe wiederbringend in Natur und Geschichte, aber in anderem und höherem Sinn. Diesem ähnlich schreiten die Schöpfungen des menschlichen Geistes fort. Damals, zu jener Zeit entschiedener Lossagung von überliefertem Glauben gelobte deutscher Geist und that sich selbst den Schwur, den Gegensatz bis zur vollkommenen Auflösung durchzuführen, die Einheit, die er als einen Zustand erkenntnißlosen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einst wiederherzustellen. Dieß ist das Ziel deutschen Geistes, jenes Gelübde das, was ihn arm erscheinen läßt gegen den Reichthum, demüthig gegen den Uebermuth anderer Nationen, der Stachel seines Eifers, der, während jene die höchsten Untersuchungen abgeschlossen und

Principien vorhanden wähnen, über die es keine höheren gebe, ihn antreibt, aufs neue die Grundfesten aller Erkenntniß aufzurühren und in unabsehbare Tiefen hinabzusteigen.

Die geistige Umänderung des 16ten Jahrhunderts war eine Revolution durch Wissenschaft, durch wahre Metaphysik bewirkt gegen den Mechanismus und die Physik des damaligen religiösen Glaubens. Das Princip, die Seele alles Glaubens, siegte über die Materie und den Leib, der sich selbst zu genügen anfing. Daher die Metaphysik des Gefühls in dem Geist des Urhebers; daher nicht das Werk, sondern die Magie des Glaubens das Eins und Alles seiner Lehre. Was zunächst im Verlauf der Zeiten in deutscher Wissenschaft sich entwickelt, was besonders zu unserer Zeit mit neuer Kraft angeregt, hervorgerufen, geschaffen worden ist, steht als mittelbare oder unmittelbare Folge im genauesten Zusammenhang mit jenem Anfang deutscher Wissenschaft.

Alles, was zwischen diesem Anfang und der gegenwärtigen Zeit liegt, von der auch der Versunkenste begreift, daß sie nicht vorübergehen werde ohne eine neue Welt, eine neue Schöpfung (welcher Art sie sey) hinter sich zu lassen, jenes alles betrachte ich als bloße nothwendige Zwischenerscheinung, die ganze Zeit aber als die Periode der bis aufs Aeußerste fortschreitenden Entzweiung. Denn nothwendig war, daß nach aufgehobener Einheit der Gegensatz mächtig und in allen Richtungen hervortrat, die in der Harmonie verborgenen Elemente jedes einzeln hervortrat, um durch seine Ausdehnung und Anwendung auf das Wirkliche Vernichtung zu finden. Die Wissenschaft mußte über alle ihre möglichen Formen zum freien und klaren Bewußtseyn kommen, um in einer göttlichen Indifferenz zu endigen, welches ihr wahrer Charakter ist. Unleugbar hat erst seit jener Zeit die frühere, deutscher Natur fremde dualistische Meinung von dem Tod der Natur und der Alleinlebendigkeit des geistigen Princips im Menschen als System, als herrschende Meinung hervortreten können, der allmählich jede Art der Wissenschaft, jeder Zweig der Erkenntniß und zuletzt das öffentliche Leben selbst unterlag. Nachdem zufolge dieser Meinung alles auf Erden und im Himmel todt war, das Scheinleben des Subjekts ausgenommen, mußte

alle Metaphysik auf dieses, um noch von Physik unterschieden zu seyn, sich zurückziehend, in Empirismus übergehen, die Religion aber sammt allem zu ihr Gehörigen sich jenseits und über alle wirkliche Welt hinausflüchten.

Die nun nach Einheit suchten, Wissenschaft aber nur in klarer Erkenntniß sahen, mußten, da in allem klar Erkennbaren für sie nichts Göttliches mehr anzutreffen war, eben dieses Ungöttliche, das an sich Leblose und nur in mechanischer Zusammenwirkung den Lebensschein Erzeugende als die einzige Realität erkennen, allen Begriff aber eines Daseyns außer derselben als Aberglauben, Betrug, Irrthum verwerfen. Hiemit hatte der Dualismus sich selbst vernichtet. Auf eine andere, deutschem Gemüth angemessenere Art geschah die Vernichtung durch absolute Scheidung, indem anerkannt wurde, daß Wissenschaft nur vom Todten und im Todten möglich sey, für Lebendiges, Freies und Göttliches aber dem Menschen nur das tiefe Bewußtseyn seines Nichtwissens, erleuchtet allein durch Ahndung, Glaube und erkenntnißloses Gefühl, übrig bleibe. Das Endliche und sogenannte Wirkliche war hiemit als Positives ganz nach der einen Seite, das Unendliche und sogenannte Ideale als Negatives ganz nach der andern Seite gebracht, aber das Band, wodurch beides zusammengehalten wurde, war völlig verschwunden.

Wenn das allmähliche Hervortreten und die in allen Richtungen mißlungene Anwendung und endliche Selbstvernichtung aller Elemente des Gegensatzes für die sämmtlichen übrigen Nationen den Schein hervorgebracht hat, als wäre es nun mit aller Philosophie zu Ende (welches jetzt als die allgemeine Meinung von Europa angesehen werden kann), so mußte aus dem Tod und Untergang der falschen Wissenschaft und der abstrakten Theorien in Deutschland vielmehr die wahre Wissenschaft und Metaphysik emporkeimen. Diesen Wendepunkt neuer und aus positivem Princip hervorgehender Wissenschaft bezeichnet die durch Kant geschehene Regeneration der Erkenntniß. Es wäre eine große Beschränktheit der Ansicht, in den späteren wissenschaftlichen Veränderungen Deutschlands kein höheres Princip zu erblicken als den Geist der einzelnen Männer, durch die sie begonnen wurden. Wie in den früheren religiösen war es auch in diesen das Wesen, der Geist der

Nation selbst, aus dem sie ihren Ursprung wie die Kraft und den Antrieb ihrer Fortbildung erhielten. Ebenso haben wir die Aeußerungen dieser Männer nicht, wie sie ihren Zeitgenossen, oder sogar sich selbst erschienen, sondern nach ihrer Bedeutung in dem großen Zusammenhang der Zeiten und der fortschreitenden Bildung zu betrachten. Von diesem Gesichtspunkt erscheint uns als das Wesentliche in der Kantischen Erneuerung der Beweis, daß der Tod in den Dingen nichts anderes denn eine aus dem Subjekt auf sie übergetragene Form und Außenseite sey (war gleich diese Uebertragung noch als eine nothwendige dargestellt), daß diesen bloß erscheinenden Dingen, auch der Natur also, etwas Wesentliches, Lebendiges, wenn schon der bloßen Form des Verstandes Unerreichbares, zu Grunde liege. Nur verneinend jedoch hatte Kant die Dinge an sich bestimmt, nämlich im bloßen Gegensatz der erscheinenden, aber auch damit schon die Gedanken auf eine wahre Metaphysik richtend und, der erste nach langer Zeit, der Natur wieder ein Göttliches, Unentstandenes, wahrhaft Seyendes zu Grunde legend. Nach ihm konnte der Mann hervortreten, der das wahre Wesen alles An-sich wieder erkannte, der fand, daß das allgemeine An-sich die Quelle der Selbstbewegung, der Selbstoffenbarung und Bejahung — der Ichheit — sey. Künftige Zeit mag untersuchen, was diesen kräftigen Geist verhinderte, nach dieser wahren Erkenntniß des An-sich, es im Ganzen zu erblicken, und so die Selbstigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anschauend, sich bis zu dem Urquell aller Ichheit, dem zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Absonderung, nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Theil und reale Ebenbild ist.

Dahin, nach diesem Ziel hat alle deutsche Wissenschaft getrachtet von Anbeginn, nämlich die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geistigem und göttlichem Wesen zu sehen. In dieser Anschauung lebte der große Geist des Johannes Kepler, welcher in dem Zeitalter des Cartesius Athem und Seele der Erde gab, die physische Bedeutung geistiger Formen, die Vorbildlichkeit der Mathesis in Bezug auf die Natur und das Weltsystem erkannte. Eben dieses war die

Seele jenes deutschen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Substanz nicht genügte, welcher schauend ahndete, daß jeder Theil der Materie ähnlich sey einem Garten voll organischer Gewächse, ähnlich einer See voll lebender Geschöpfe. Durch Sinn und Verständniß gehört Spinoza den Deutschen an, den französische und englische Atheisten für ihres gleichen gehalten, und dessen Lehre mit geringen Ausnahmen einem verschlossenen Buch glich vor der Eröffnung seines Sinnes durch die deutschen Männer Lessing und Jacobi. Das unverwerflichste Zeugniß dieser Wahrheit und Richtung des deutschen Geistes hat der hocherleuchtete Mann Jacob Böhme abgelegt, der aus reiner Begeisterung und keiner anderen Lehre noch Eingebung als der seines Innern theilhaftig und in seliger Anschauung wie bezaubert festgehalten sein labyrinthisches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur der Dinge und dem Wesen Gottes gedichtet hat. Ihm gesellte sich Hamann, der Mann tiefsinnigen Geistes, bei, der den Todtschlag der Natur durch den Gebrauch der Abstraktionen und die ganze Eitelkeit seiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrschaft über die Natur und ihrer moralischen Feindschaft gegen dieselbe tiefer als jemand fühlte....[1] Aber wer wollte diese Wolke von Zeugen einzeln aufzählen, da alles, das urkräftig aus deutscher Kraft erzeugt ist, die einmüthige Richtung hat gegen dieses Ziel aller Erkenntniß.

Andere mögen sich mit Frivolität in ein Extrem des Gegensatzes geworfen haben, die deutsche Wissenschaft hat selbst, indem sie in die äußersten Verzweigungen desselben sich verlor, den religiösen Charakter dennoch nicht abgelegt. Es ist möglich, auch aus Religion sich von Religion loszureißen, wie im römischen Lucretius bei weitem mehr Naturandacht und wahre religiöse Begeisterung ist, als in dem, der Gott mit dem Verstand leugnen, aber mit dem Herzen bekennen will. Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß

[1] Vgl. die Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur, im vorhergehenden Band, S. 293. D. H.

verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist. So hat an ihr Bacos bekannter Ausspruch sich auf eine auffallende Weise bewähren müssen, daß die oberflächlich und nur mit den ersten Lippen gekostete Philosophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erschöpfte zu ihm zurückführt. Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen. Nach der nothwendigen Zeit des Uebergangs und der Entzweiung nehmen wir dieses durch die religiöse Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an eben dem Punkte auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an.

Der Deutsche zeigt seine angeborene Treue selbst im Verkehrten, es nicht verlassend, sondern ausbildend bis zur vollkommenen Erscheinung der Nichtigkeit. Die Ausartung alles Hohen und Erhabenen, die Erlöschung desselben bis auf den Begriff selbst in weltlichen Geschäften und Dingen ist ein Beweis mehr von seiner Consequenz. Daher haben hier verderbliche Grundsätze auch weit verderblicher eingewirkt und in der That die ganze Masse der Nation verkehrt, wie ein wenig Sauerteig eine ganze Masse säuert. Was man auch sagen möge, alles Hohe und Große in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge Eines Herzens und Sinns, d. h. ein Volk, werden läßt. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermaßen inspirirt, ist etwas, das von den sogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige sich täuschen ließen, und von der flachen Empirie, welche den Gegensatz von jenen ausmacht, gleich weit abstößt.

Alle Metaphysik, sie äußere sich nun speculativ oder praktisch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn für Totalität.

Metaphysik ist der Gegensatz alles Mechanismus, ist organische Empfindungs-, Denk- oder Handlungsweise. Auf Zerstörung aller Metaphysik im einzelnen Menschen wie im Ganzen ging die letzte Zeit aus, und dieses ist in der That das Geheimniß aller Klugheit, Erziehungs- und Regierungs-Weisheit derselben.

Wir wollen unsere Beispiele nicht von eigentlich speculativen Wissenschaften hernehmen. Daß z. B. die Physik ganz dem Mechanismus überantwortet wurde, ist eine bekannte Sache. Die Physik soll freilich bis auf den Mechanismus der Erscheinungen construiren, aber was sie in diesem Mechanismus darstellen und eigentlich sehen soll, ist nicht mehr Mechanismus: eben darum bedarf der Physiker der innern Metaphysik, der Anschauung und Tiefe der Contemplation. Daß die Philosophie von allem Dämonischen, aller eigentlichen Metaphysik zu reinigen, ein Hauptverdienst und Geschäft gewesen, weiß jedermann. Nur von denjenigen Wissenschaften reden wir, die das Leben des Menschen unmittelbar angehen und bestimmen. Was zuvörderst das allgemeine Verhältniß der Menschen zueinander betrifft, so war der Ausgangs- und Unterstützungspunkt der sämmtlichen Theorien die absolute Personalität des Einzelnen. Nicht damit ein dem All ähnliches Ganzes entstünde, nur um eines Ganzen willen, sondern damit der Einzelne für sich, abgeschlossen und gesondert bestehen könnte, gab es Recht und Gesetze. Der Charakter, unter dem der Einzelne betrachtet wurde, war (dem höchsten, den mechanische Physik kennt, ähnlich) moralische Undurchdringlichkeit, absolutes Vermögen für sich zu seyn und seine Sphäre mit Ausschließung aller andern zu erfüllen. Auf diese unsinnigste Anmaßung absoluter Egoität wurde eine den Alten in diesem Sinn völlig unbekannte Wissenschaft gegründet, ein sogenanntes Naturrecht, das allen zu allem ein gleiches Recht gibt und keine innerlich bindenden Pflichten, sondern nur äußeren Zwang, keine positiven Handlungen, sondern nur Unterlassungen und nur Einschränkungen kennt, die sich jeder an seinem ursprünglichen Recht bloß in der Absicht gefallen läßt, um den ihm übrig bleibenden Rest desselben desto sicherer in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit genießen zu können. Aus dieser trüben Quelle schnödester

Selbstsucht und Feindseligkeit aller gegen alle entstand sodann der Staat durch menschliche Uebereinkunft und gegenseitigen Vertrag.

Wenn einmal in der Menschheit kein nothwendiges Princip von göttlicher Einsetzung ist, wodurch viele zur Einheit verschmolzen, und hinwiederum die Einheit in Vielheit sich verwirklicht, wenn das Höchste, um dessenwillen alles andere da ist und geschieht, die Personalität des Einzelnen ist: so ist es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu wollen, und das Gesetz der Sittenlehre, im Sinn und Geist des Ganzen zu handeln, anders als im negativen Sinn zu verstehen und zu erfüllen, nämlich in dem: nichts zu thun, das dem Willen des Ganzen, wenn es als solches einen haben könnte, widerstritte. Alle Tugenden sind dann entweder bloß verneinender Art, oder können ebenfalls nur von dieser Seite erscheinen; der ganze Werth des Menschen besteht in der Einschränkung, die er sich in Ansehung anderer auferlegt, nicht in dem, was er für andere vollbringt; Tugenden, die sich nur im Zustand eines öffentlichen und gemeinsamen Lebens entwickeln und äußern können, gibt es nicht, sondern bloß Tugenden des Privatlebens. Auch der Staat glaubt solcher Tugenden entbehren zu können, so wie jeder innerlich bindenden Kraft. Gesinnungen gehen ihn nichts an, denn Handlungen, die seiner Existenz zuwider, glaubt er mit Gewalt hindern, deren er bedarf, erzwingen zu können. Vollkommene Mechanisirung aller Talente, aller Geschichte und Einrichtungen ist hier das höchste Ziel. Alles soll nothwendig seyn im Staat, nicht wie in einem göttlichen Werk alles nothwendig ist, sondern wie in einer Maschine durch Zwang, durch äußeren Antrieb.

Zwar es muß sich in der Ausübung finden, daß der Staat durch alle diese Mittel nie ein Ganzes wird, ja daß jene blinde Nothwendigkeit nicht einmal erreicht wird, aber immer wird der Grund nur in der Unvollkommenheit des Mechanismus gesucht; neue Räder werden eingefügt, die zu ihrer Regulirung wieder anderer bedürfen, u. s. f. ins Unendliche; ewig gleich fern aber bleibt das mechanische Perpetuum mobile, das bloß organischer Kunst der Natur und der Menschen vorbehalten ist zu erfinden.

In einem so gewordenen Staat hat alles nur Werth, soweit es mit Sicherheit erwartet und berechnet werden kann: alles Dämonische aber, das vom Himmel kommt und nicht berechnet werden kann, ist von keiner Bedeutung.

Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und ist ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates. Daher gelangen in ihm die am wenigsten durch Individualität ausgezeichnet sind, die gewöhnlichsten Talente und am meisten mechanisch aufgezogenen Seelen zur Herrschaft und Leitung der Angelegenheiten. Ja in dem Maß, als ein Mensch der wahren Wissenschaft und Ideen fremd ist, wird er tauglich für Geschäfte gefunden. Zuletzt werden auch an den Oberhäuptern nur Privattugenden noch geschätzt ohne öffentliche, und da in der That nichts Gemeinsames oder wahrhaft Oeffentliches existirt, so wird die fade Moral des Privatlebens endlich sogar auf die Throne erhoben, und auch Fürsten gelehrt, was sie unterlassen, nicht, was sie Positives und ihrem Volk Heilsames selbständig thun sollen. Wie sollte aber ein solcher Staat dem Kriege gewachsen seyn, da er alles auf den Eigennutz des Privatlebens gründet, und er hinwiederum zu dem Bürger kein anderes Verhältniß sich gegeben, als das, den möglichsten Nutzen von ihm zu ziehen, ihn zu übervortheilen und, wo es möglich, Geld und Gut von ihm zu gewinnen; ferner, da in dem Krieg allein große Individualität entscheidend, hülfreich erscheinen kann, da zur Zeit des Friedens eben diese unterdrückt und vertilgt wurde. Es gibt keinen rechtlichen Krieg, als der um der Idee willen geführt wird, d. h. der religiös ist. Nicht als Maschine, die von Willkür bewegt wird, sondern dem Gesetz Gottes und der Natur gehorchend, die den Krieg eingesetzt haben, soll der Streiter siegen oder fallen. Wo aber gibt es einen heiligen Krieg, wo der Staat nichts Heiliges in sich hat, und was in ihm allein noch Heiliges war, die

Religion, als ein Fremdes von sich ausgestoßen und sich selbst als ein Institut von bloß weltlichen Zwecken constituirt hat.

Die deutsche Nation ist ihrem innersten Wesen nach religiös; jedes Volk hat aber nur durch dasjenige Kraft und Macht, was seine besondere Natur ist. Andere mögen durch anderes getrieben und vereinigt werden, ein Phantom von Ehre ganze Staaten zusammenhalten und Völker zu Triumphen führen: deutsches Gemüth bedarf eines innigeren Bandes. Kein Volk hat mit diesem Sinn und dieser Ausdauer den heiligen Krieg gekämpft wie das deutsche. Jene große religiöse Umänderung beschäftigte für und wieder die Gemüther und Geister der Fürsten und Gewaltigen. Wie ist denn jetzt alles so verändert? Die Antwort auf diese Frage liegt sicher und einem großen Theile nach auch in der Geschichte der Wissenschaft. Man könnte von dem Menschen überhaupt sagen, daß er bestimmt ist, seiner Persönlichkeit nach als ein Opfer der ganzen Natur zu fallen. Jedes andere Geschöpf lebt, in bestimmten Grenzen, ein vorgezeichnetes Leben; sein beschränkter Charakter ist ihm Tugend und Recht, und wie es auch beschaffen sey, es ist in sich selbst rein und ohne Fehl. Der Mensch ist allen Widersprüchen offen, und durchläuft in sich allein fast die ganze Stufenleiter der Wesen, derselbe des Höchsten und des Niedrigsten fähig. Man hat es oft bemerkt, daß alle übrigen Nationen von Europa durch ihren Charakter viel bestimmter sind als die deutsche, welche daher wegen ihrer allgemeinen Empfänglichkeit als die Wurzel, wegen der in ihr liegenden Kraft der Vereinigung des Widerstreitenden wohl als die Potenz der anderen Nationen betrachtet werden könnte. Sollte nicht das Loos des Deutschen darin das allgemeine des Menschen seyn, daß auch er die verschiedenen Stufen, welche andere Völker gesondert darstellen, allein alle durchliefe, um auch am Ende die höchste und reichste Einheit, deren die menschliche Natur fähig ist, darzustellen?

Wenn dasjenige Volk, dessen Cultur die eines anderen gebieterisch bestimmt hat, das diesem seine Sitte, seine Sprache seit länger als einem Jahrhundert mitgetheilt und durch Vorzüge wie durch Laster, durch seine vorzüglichen Geister wie durch seine Auswürflinge gewirkt

hat, wenn jenes Volk endlich dazu kommt, dieses auch äußerlich zu beherrschen, was ist da so Großes zu verwundern, da das Gegentheil vielmehr das Verwunderungswürdigste wäre? wenn aber dieses Volk Mittel gefunden, dem größten oder wenigstens gebietenden Theil des andern Grundsätze einzuflößen, deren Gift es seiner selbst mehr nach außen wirkenden Natur gemäß durch eine schnelle, wenn auch furchtbare, Krise überwunden; indeß es jenem das innere Leben langsam verzehrt, welche Folgen wären von diesem Verhältniß zu erwarten?

Bei diesem Verhältniß der deutschen Nation zu den übrigen müssen wir, um die wahre Wesenheit ihres Geistes, die ursprüngliche Richtung ihres Sinns zu gewinnen; das alles aussondern, was durch die Buhlerei der Väter und Großväter mit ausländischen Völkern erzeugt wurde, oder als fremder Zusatz das reine deutsche Metall auch seiner inneren Natur nach verändert hat. Das ist nicht deutsche Philosophie, was lange dafür gegolten: nicht einheimisch sind jene abstrakten Theorien und seichten Grundsätze, die sich allmählich in alle Zweige auch des Lebens und gemeinen Wesens gedrungen haben und noch fortwirken, indeß sie die Erfahrung längst widerlegt hat und täglich in ihrem Nichts offenbart.

Hat sich indeß in der deutschen Nation innerer Zerfall, Widerspruch, Unvermögenheit gezeigt, so dürfen wir dieses nicht rein und bloß der Einwirkung fremder Elemente zuschreiben. Im Wesen und der Bestimmung des deutschen Geistes, in allen Formen sich zu versuchen, liegt der Grund einer unendlich mannichfaltigen Spaltung. Alles Leben fordert Totalität, aber diese zerfällt ohne die Einheit. So machen einzelne Theile unseres Leibes zusammen die Form aus, und nur wo diese Form in Einheit beisammen ist, schlägt das Wesen, der ächte Lebensblitz ein. Nehme die Form auseinander, und er hat nicht mehr wo er einschlage und zünde. Wir haben zu gleicher Zeit und auf Einem Boden Menschen jeder Art gesehen. Viele, die ganz in den Schlamm der Sinnlichkeit versunken waren, und deren beschränkten Geisteskräften eben dieß das Höchste schien, nichts außer dem Sinnlichen zu sehen und zu denken. Reine Verstandesmenschen — wie gar wenige in der That,

viele doch ihrer Rede nach! — die ihren Verstand im Hinwegschaffen und Beschneiden suchten, gänzlich unfähig aber etwas Positives zu schaffen. Vernunftmenschen, d. h. solche, die mit reiner Vernunft sich abziehen zu können glaubten von aller Wirklichkeit und von aller That. Sogar Ueber-Vernunftmenschen! Aber Menschen, in denen die Harmonie wäre, durch welche jenes alles erst theils Adel theils die Kraft der Wirksamkeit und die Aktualität erhält, mit Einem Wort wahrhaft göttliche Menschen haben sich nirgends hervorgethan. Jene alle zeigten sich unvermögend zur Rettung des Gemeinwesens oder auch nur zur Erfindung irgend eines Guten für das Ganze und Allgemeine. Gerade jener innere, geistige Lebensblitz hat der Zeit gefehlt, und nirgends hat, in Deutschland wenigstens, wo jene Sonderung der Kräfte nach allen Richtungen hin aufs Aeußerste getrieben wurde, eine Erscheinung desselben sich thätig, wirksam für das Leben gezeigt. Wo er erschienen wäre, da hätte er als ein Lichtglanz und Bote vom Himmel alles Volk mit Anbetung erfüllt, die Getrennten plötzlich, wunderbar, göttlich vereinigt. So stehen sie nun außereinander, geschieden, jeder auf einem Endpunkt; die Kraft, der Funke aber, der alle zu Einem Wollen und Thun verschmelzen konnte, hat sich nirgends gezeigt.

Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewüthet, als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen. Ihr bedachtet nicht, daß in Sachen der Wissenschaft, der Religion und Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabensten Aeußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit todt und unwirksam für die Welt sind. Ihr bedachtet nicht, daß, indem ihr die Leidenschaften ausrottet, ihr zugleich der Tugend den Stoff ihrer Anwendung, die Materie raubt, ohne welche sie keine Aeußerung hat. Denn jede Kraft der Natur ist an sich gut, und, soweit sie positiv ist, göttlich; sie wird negativ und vom Argen, nur sofern sie aus dem

ursprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für sich wirkend, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen strebt. Wenn aber die Tugend selbst nichts anderes ist denn eben jenes göttliche Maß der ursprünglichen Kräfte, so sind diese nothwendig zur Aeußerung der Tugend, wie in der Heiterkeit der Luft nur darum die Sonne als Bild der Einheit erscheint, weil derselbe Luftkreis es ist, in dem auch die Kräfte der Stürme und Orkane, die Macht des Blitzes und des Donners schlummert. Wer möchte die göttliche Wurzel des Zorns, des Hasses, der Ehrliebe und anderer Eigenschaften verkennen? Die Wirkung einer den Menschen aushöhlenden Moral muß aber nothwendig noch beträchtlich nachtheiliger wirken auf Völker, die schon durch ihre klimatischen Verhältnisse ärmer an Naturkraft und schwächer begabt von Sinnlichkeit sind.

Ebenso habt ihr dem Verstand Krieg angekündigt, weil ihr ihn nur von seiner negativen, aber nicht von seiner positiven Seite kennt. Wollten wir ihn auch bloß nach der gewöhnlichen Ansicht als das Mittel der Vernunft und Sinnlichkeit betrachten, so erschiene er schon dadurch als das Realisirende oder die einzige Kraft der Verwirklichung im Menschen, so daß selbst noch die Frage entstünde, ob er nicht, menschlich zu reden, als das gemeinschaftliche Band jener Entgegengesetzten und eben darum des Menschen selbst, höher als beide zu setzen sey; daß er gleicherweise leer, unfruchtbar, unwirksam ist, er mag nun von der Vernunft und den Ideen, deren Werkzeug er ist, oder von sinnlicher Anschauung und Kraft, welche der Stoff ist, in dem er jene auszuprägen hat, sich entfernen, ist nur zu offenbar durch sich selbst und durch die Erfahrung; aber eben diese Erfahrung weist ihm sein bestimmtes, organisches Verhältniß im Ganzen der menschlichen Natur an. Schlägt denn etwa das Herz im Leibe darum nicht frei und lebendig, weil es ein Band zweier Systeme, weil es untergeordnet ist der Einheit, die kein Theil mehr ist? Der Verstand ist es, von dem allein allen Produkten des Geistes innere Kraft und Ständigkeit kommt; selbst Thaten des Muths, der Tugend und Begeisterung drückt er erst das Siegel der Göttlichkeit auf. Wie es aber Sitte geworden ist, in der Wissenschaft nur schwärmen, nur fühlen oder empfinden zu wollen, und bei

Schwachsinnigen sogar für Genie gilt, die Wissenschaft zu verachten, so ist in Dingen des Lebens unter uns verstandlosem Enthusiasmus mehr als klarem Verstand, illusorischer Meinung mehr als deutlicher Erkenntniß des Nothwendigem vertraut worden.

Man hat den deutschen Philosophen mehrmals vorgeworfen ihre Gleichgültigkeit gegen das Gemeinwesen, ihr Nichteinstimmen in die allgemeine Wehklage über Untergang des Alten und des hergebrachten Zustandes, ja im Allgemeinen ist ihnen sogar verargt worden, daß sie mit übersinnlichen und die gemeine Fassungsgabe übersteigenden Dingen sich beschäftigen, indeß die Begebenheiten der Welt alle menschlichen Kräfte zur Erde zurückzurufen scheinen. Wäre die Richtung der neueren Philosophie auch noch so überirdisch, schiene es so sehr tadelswerth, sich von der Erde, die nichts darbietet als ein gräßliches Schauspiel organischer Auflösung, zum Himmel sich zu wenden? Wie aber sollte sie wehklagen über den Untergang eben derjenigen Zustände, deren Nichtigkeit sie am tiefsten gefühlt und längst verkündet hat? Könnte sie nicht vielmehr sich freuen, daß das zerschmetternde Schicksal mit harten Schlägen das Gebäude der Lüge und des Irrthums zusammenstürzt, das der sanften Stimme nicht weichen wollte. Sollte sie noch Hoffnungen hegen von einer Zeit oder einem Geschlecht, von dem sie der festen Ueberzeugung ist, daß das Wahre selbst, das Rechte und Gute, das in sie gesäet würde, nur Unkraut und schlimme Frucht erzeugen kann? Wahrlich sie könnte des geistigen Schlafs und inneren Todes in dem Geschlecht so gewiß seyn, daß sie, obschon nach gemeiner Rede die Erfahrung die Lehrmeisterin der Thoren ist, dennoch mit Gewißheit vorhersagen könnte, daß auch diese nichts ändern und bessern wird. An wen aber sollte sie sich wohl mit ihren Reden richten? An die, welche angefüllt mit den seichten Begriffen abstrakter Theorien auf der einen, und einer unreinen, ja schmutzigen Erfahrung von der andern Seite, sich den wahren Weltverstand zuschreiben, die wahre Philosophie aber, die nichts anderes ist denn die höchste Erkenntniß des Seyenden, verachten? Sollte sie den wahnsinnigen Aberglauben theilen, daß Neues durch Altes besiegt werden könne, indeß sie fest überzeugt ist, daß nur

die gänzliche Erneuerung, welcher zu wehren das Hauptgeschäft der Erstorbenen und Blödsinnigen der ganzen letzten Zeit gewesen, Ehre und Heil wiederbringen kann, und dieß ganze Geschlecht entmannter Lüstlinge und weicher Seichtlinge, das gleich ungeschickt ist für den Ernst des Lebens wie für den der Wissenschaft und der Kunst, vergehen muß, ehe mit That und Kraft wieder gehandelt werden kann. . . .

F. W. J. Schellings

Denkmal

der Schrift

von den göttlichen Dingen ꝛc.

des Herrn

Friedrich Heinrich Jacobi

und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung

eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus.

> Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare.
>
> Ben. de Spinoza.

1812.



Vorrede.

Der wissenschaftliche Leser wird für diese kleine Schrift den richtigsten Gesichtspunkt fassen, wenn er sie als Abtragung einer alten von mir längst geforderten Schuld an die Wissenschaft und zugleich als Vorrede eines Werks ansehen will, in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuternng erhalten wird, welche es verdient.

Den nicht wissenschaftlichen Leser habe ich nur um das Eine zu ersuchen, keine dieser Sache fremde Beziehungen einzumischen, indem hier durchaus bloß von wissenschaftlichen Verhältnissen die Rede ist, und ich mich keiner andern Freiheit bediene, als derjenigen, welche dem Gelehrten nicht entzogen werden kann, ohne alle literarische Thätigkeit sofort aufzuheben.

Im Ganzen bitte ich, diese Abhandlung nicht etwa für eine Appellation an das (gegenwärtige) Publicum anzusehen. Der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geschlichtet werden. Er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literarhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urtheil fällen zwischen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten.

München, den 13. des December 1811.



Inhalt.

Vorläufige Erklärung.

In der so eben erschienenen Schrift des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi:

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811.
finden sich in Bezug auf die sogenannte Alleinheitslehre, Identitätslehre, Naturphilosophie u. s. w. folgende Aeußerungen:

1) „Als vor zwölf Jahren die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, behauptete, die moralische Weltordnung allein sey Gott: da erregte diese Behauptung doch! noch einiges Aufsehen"; (bekanntlich wurde gegen den Urheber der Wissenschaftslehre von mehreren Regierungen die bürgerliche Obrigkeit aufgerufen, und er verlor wenigstens mittelbar durch diesen Handel seine öffentliche Lehrstelle). Aber „was der Welsche im Sprüchwort sagt: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bei irgend einer Gelegenheit auffallender bestätigt haben, als wie kurz darauf die zweite Tochter der kritischen Philosophie (obengedachte Alleinheitslehre) die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich, aufhob". (Hieraus wäre auf die Meinung zu schließen, daß sie der Sache nach schon vorher durch Fichte aufgehoben gewesen). „Es erregte nämlich diese auch namentliche Aufhebung schon gar kein Staunen mehr". S. 117. 118.

Es ist schwer zu sagen, was nach der Meinung dieser pragmatischen Erzählung dem Urheber der zweiten Lehre nach Kant hätte geschehen

müssen, um das Staunen über seine Unternehmung mit dem Aufsehen, das die Fichtesche veranlaßte, in einiges Verhältniß zu setzen. Zum wenigsten mußte er doch von Amt und Stelle verjagt werden. Es geschah — leider nicht. Der Erzähler bezeugt, daß er an dieser Gleichgültigkeit keinen Theil hat. Er wascht seine Hände — in Unschuld.

Was den meine Lehre angehenden Inhalt der menschenfreundlichen Aeußerung betrifft, so ist der Herr Verfasser nichts schuldig geblieben als — den Beweis, daß sie, nämlich die Unterscheidung von Natur- und Moralphilosophie, von Nothwendigkeit und Freiheit, in dem Sinn aufgehoben, in welchem er dieß genommen haben will. So nämlich, daß statt der moralischen Freiheit nur Naturnothwendigkeit oder überhaupt Nothwendigkeit übrig geblieben.

Diese zweideutige Art, meinen eigentlichen Gedanken auszudrücken, ist einer der Kunstgriffe, deren man sich gegen meine Lehre vor dem ununterrichteten Theil des Publikums in so reichem Maße bedient hat[1].

2) Eben diese zweite Tochter der kritischen Philosophie (!) erklärte „ohne weiteres, über der Natur sey nichts, und die Natur allein sey", oder in einer andern Wendung, „die Natur sey Eins und Alles, über ihr sey nichts". S. 118 u. a.

Wofür gibt der Verfasser den eben ausgezeichneten Satz? Entweder für die charakteristische Lehre des ganzen Systems; oder für ein Resultat, das erst aus ihr gezogen, durch Schlüsse herausgebracht werden mußte. Ueber diese letzte Art von Polemik, Folgerungen, die aus den (verstandenen oder unverstandenen) Aeußerungen eines Autors nach Belieben gezogen sind, als wirkliche Behauptungen desselben aufzustellen, werde ich mich in einem späteren Abschnitt erklären. Die obige Behauptung kann der Verfasser selbst nicht für eine bloße Consequenz geben wollen; sie kann das ihrer Natur nach nicht seyn, ist sie überhaupt Lehre meines Systems, so muß sie das A und das O, der Anfang und das Ende desselben seyn. Der ganze Ton, die Auszeichnung im Druck,

[1] Man vergleiche die Erklärung im Ersten Band meiner Philosophischen Schriften (Landshut 1809) S. 406. 407 [Bd. VII, S. 341. 342].

welche bei Hrn. Jacobi immer angeführte Worte bedeutet, zeigt sogar, daß er sie für eine wörtliche Behauptung geben will.

Hienach sollte man schließen, der Satz: über der Natur sey nichts und sie allein sey, müsse dem Leser überall in meinen Schriften entgegenkommen. Ich versichere, daß er in keiner einzigen meiner Schriften anzutreffen ist.

Es wäre daran genug; ich beweise aber noch außerdem, daß er in keiner derselben angetroffen werden kann, weil er gegen die Natur, gegen den Grundbegriff meines ganzen Systems streitet.

Dieß wird so lange nicht geleugnet werden können, als nicht die Fundamentalerklärung der Natur ausgelöscht ist, welche in der ersten urkundlichsten Darstellung meines Systems gegeben worden.[1] Diese Erklärung lautet S. 114 [202] wörtlich so: „Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eignen Seyns betrachtet wird." Hier wird die seyende absolute Identität von der nicht-seyenden, die nur Grund (in meiner Sprache so viel als Grundlage) ihrer Existenz ist, unterschieden, und die letzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte also, die Natur sey die (noch) nicht seyende (bloß objektive) absolute Identität — Hr. Jacobi aber läßt mich behaupten, sie allein sey, welches ebenso viel sagt, als, ihr allein komme das Prädicat der seyenden zu. — Da ferner das Seyende allgemein über dem seyn muß, was nur Grund (Grundlage) seiner Existenz ist, so ist offenbar, daß, zufolge eben dieser Erklärung, die seyende absolute Identität (Gott im eminenten Verstand, Gott als Subjekt) über der Natur, als der nicht-seyenden — bloß objektiven — absoluten Identität gesetzt wird, die sich nur als Grund des Seyns verhält. — Hierüber lassen die nachfolgenden Worte keinen Zweifel, „wir sehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt". Der gesunde Menschenverstand gibt, daß, was durch ein jenseits

[1] Sie befindet sich unter dieser Aufschrift im zweiten Heft des zweiten Bandes meiner Zeitschrift für speculative Physik. (Jena und Leipzig 1801.) [Band IV].

von einem andern unterschieden wird, unmöglich für alles gegeben werden kann, außer dem nichts ist. Aber die Worte bestimmen zugleich, was außer der Natur ist. Natur, behaupten sie, ist alles, was (vom höchsten Standpunkt der schon seyenden absoluten Identität) jenseits dieses ihres absoluten — nämlich subjektiven — Seyns liegt; dasselbe vom Standpunkt des Menschen ausgedrückt würde so lauten müssen: Natur ist alles, was für uns diesseits der seyenden absoluten Identität, diesseits ihres absoluten — nämlich subjektiven — Seyns liegt — woraus erhellt, daß, die Natur oder auch unsere eigne gegenwärtige Existenz zum Standpunkt angenommen, die seyende absolute Identität, d. i. Gott als Subjekt, ein Jenseits-, also wohl auch ein Außer- und Ueber- der Natur seyn muß.

Allein es bedarf solches tieferen Eindringens nicht einmal; die gänzliche Unmöglichkeit des Satzes in meinem System erhellt schon aus dem, was jeder weiß, dem es auch nur aus gelehrten Zeitungen bekannt geworden ist, daß nämlich vom ersten Beginn an der realen Welt eine ideale, der Natur die Geisterwelt entgegengesetzt worden.

3) „Dieselbe Alleinheitslehre war in dem Fall, die Lehre von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit geradezu aufzugeben — es blieb nur noch Naturlehre, Naturphilosophie" (S. 139).

Daß Naturphilosophie nur Eine Seite des ganzen Systems sey, ist jedem Anfänger im Studium desselben bekannt; Hrn. Jacobi allein gefällt es, diese Bestimmung zum Behuf seiner Polemik zu ignoriren. Es würde lächerlich seyn, eine Stelle zum Beweis jener Versicherung anzuführen.

Ueber den ersten Theil des Satzes (die Alleinheitslehre habe die Lehre von Gott u. s. w. geradezu aufgeben müssen) läßt sich nichts weiter sagen, als ganz einfach, daß sie eine durch nichts erweisliche Unwahrheit enthält.

4) „Das absolute Identitätssystem ist in der That und Wahrheit Eins mit dem Spinozismus" (welchen Hr. Jacobi schon seit 25 Jahren für Atheismus erklärt). S. 193. — Ich habe in der Vorrede zur ersten Darstellung meines Systems erklärt, daß Spinozismus

in einem gewissen (auf keinen Fall Jacobischen [1]) Verstande die eine, vorangehende, reale, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie sey. Bei dieser Behauptung bin ich geblieben bis jetzt, und habe sie durch die That wahr zu machen gesucht. Insofern hat die Aussage: die Identitätslehre sey spinozistisch, nichts gegen sich, sobald hinzugesetzt wird, sie sey es einem Theil, einem Element nach, gleichwie es nichts Verfängliches hat zu sagen, der Mensch sey ein physisches Wesen, sobald es nicht bedeuten soll, er sey nur dieses. — Daß aber die Identitätslehre nichts anderes als Spinozismus sey, hierüber ist von Hrn. Jacobi der Beweis zu erwarten.

5) „Die Naturphilosophie behauptet, aller Dualismus, wie er Namen habe, müsse vertilgt werden (S. 118), und behauptet daher in Wahrheit (dieß setzt Hr. Jacobi immer dazu) die Identität (Einerleiheit) der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Bösen" (S. 160). Der erste Theil dieses Satzes ließe sich durch den gröbsten, allgemeinsten Augenschein vielleicht entschuldigen. Die Naturphilosophie erkennt nur Ein höchstes Princip und hebt insofern allen Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchsten Princip selber. Was aber den abgeleiteten Dualismus betrifft, der erst in der physischen und moralischen Welt zum Vorschein kommt, so wäre es sonderbar, wenn der Urheber der Naturphilosophie, welcher davon ausgegangen, den Dualismus als Grundgesetz aller Wirklichkeit aufzustellen, eben der wäre, der ihn vertilgt hätte. Ueber die Anerkennung desselben, auch als Grundgesetzes der moralischen Welt, hat er sich in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit deutlich genug erklärt. Hr. Jacobi hat also zu zeigen, wo, wie, mit welchen aus meiner Lehre gezogenen

[1] Das Letzte erhellt aus der Aeußerung S. VII [S. 110] der Vorrede: „Fast scheint mir, als sey diese Darstellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in seiner vollkommensten Gestalt — ich meine im Spinozismus — in allen öffentlich bekannt gewordenen Ansichten desselben durchaus verkannt und mißverstanden habe". Die Jacobische Darstellung des Spinozismus war darunter nicht bloß überhaupt, sondern wegen ihres völlig mechanischen, unlebendigen, abstrakten Begriffs von demselben ganz vorzüglich begriffen.

Gründen ich in Wahrheit allen Unterschied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufgehoben.

6) Nach eben dieser Lehre ist „das Inseln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der nach Tugend und Heiligkeit strebende Mensch" (S. 186). — Diese Worte werden zwar nicht durch den Druck als angeführte bezeichnet, aber dadurch, daß sie mit wirklich von mir gebrauchten in Verbindung gebracht sind, entsteht die — wer weiß, ob nicht beabsichtete? — Möglichkeit, sie gleichfalls für solche zu nehmen.

Zu Jacobisch — zu sehr im genre larmoyant seiner Polemik — ist freilich schon die ganze Wendung dieses Satzes, als daß irgend ein Verständiger ihn mir zutrauen könnte.

Um das folgende Kunststück begreiflich zu machen, müssen schlechterdings die zwei dazu gehörigen Stellen neben einander gesehen werden.

Schelling	Jacobi
Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. S. 5 [Band VII, S. 293]. „Ist doch die Natur (dem einen dieß, dem andern jenes), dem begeisterten Forscher allein — die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte der Grundsatz der Nachahmung wohl, wenn er die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern lehrte u. s. w.".	Von den göttlichen Dingen. S. 157. „So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die absolute Produktivität sey — die heilige ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge, und werkthätig hervorbringe; sie sey der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinnst: so würden wir, dieß vernehmend, doch wohl nicht sogleich verstummen dürfen."

Der nur wenig aufmerksame Leser sieht, daß die von Hrn. Jacobi — aus eigner Erfindung zugesetzten Worte, „sie (die Natur) sey

der allein wahre Gott, der Lebendige", nicht nur durch den Zusammenhang der Rede als Fortsetzung der zuvor angeführten erscheinen, sondern durch die gleiche Auszeichnung im Druck ihnen auch äußerlich völlig gleichgestellt, d. i. ebenfalls für buchstäblich angeführte Worte gegeben werden [1].

Aber auch die folgenden Worte: „der Gott des Theismus u. s. w. bis Hirngespinnst" sind zwar durch den Druck nicht ausgezeichnet, laufen aber dergestalt in dem nämlichen Zusammenhang, in der gleichen Construktion mit den vorhergehenden fort, daß sie jeder arglose Leser, dem nicht etwa meine Denkart bekannt ist, ebenfalls für meine eignen Worte halten muß.

Verkündigung einer höheren und tieferen Offenbarung könnte Hr. Jacobi meine wirklichen Worte nennen! — Eine höhere und tiefere Offenbarung — einer speculativen Lehre in einer Rede über die bildenden Künste, gehalten vor einer gemischten Versammlung! Was muß die arme Rede verschuldet haben, daß ihre unschuldigen Worte so hoch genommen werden, daß Hr. Jacobi gerade sie vor sein Halsgericht zieht — sie gern auf die Folter legte, um ihr Worte abzupressen, die sie nicht gesagt hat! — Ist diese noch öfter vorkommende akademische Rede vielleicht die Hauptquelle, aus welcher Hr. Jacobi seine Kenntniß meines Systems geschöpft hat?

Daß die Natur alle Dinge — (versteht sich doch wohl Naturdinge?) aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe: dieser Satz gehört wohl zu den unverfänglichsten, an denen selbst der blindeste Eiferer keinen Anstoß nehmen könnte, da ja sogar Hr. Jacobi S. 165 seines Produkts über die Worte der Schöpfungsgeschichte: „und Gott sprach: die Erde

[1] Vielleicht wird der schlüpfrige Mann sich darauf berufen, daß zwischen den ächten und den zugedichteten Worten ein nochmaliges ununterstrichenes „sie sey" stehe. Nun wär' es schon an sich kein sehr rechtliches Verfahren, Aechtes und Unächtes durch eine so schwache, von keinem Leser leicht merkliche Grenze zu unterscheiden; allein es ist zu erwähnen, daß auch im Voranstehenden nur die Prädicate, nicht aber weder das Subjekt (die Natur oder die absolute Produktivität), noch das Hülfswort (sey) im Druck ausgezeichnet sind, woraus erhellt, daß die zugedichteten Worte den ächten wirklich ganz gleichgestellt sind.

bringe hervor lebendige Thiere u. s. w." gar erbaulich commentirt. Was den an sich ganz unverdächtigen — nicht einmal etwas Auffallendes oder Neues enthaltenden — Satz verwerflich — was ihn wirklich atheistisch macht, ist der Zusatz des Hrn. Präsidenten, „sie (die Natur) sey der allein wahre Gott, der Lebendige".

Solcher Mittel bedient sich der feine Mann, um seine Beschuldigungen vor dem Publikum glaublich zu machen.

8) „Der Naturalist, welcher dogmatisch behauptet: alles sey Natur, und außer und über der Natur sey nichts" — also nach der oben unter 2) angeführten Stelle der Naturalist, welcher es in dem Sinn und in der Art ist, wie der Urheber des zweiten Systems nach dem Kantischen, der Urheber der Identitätslehre, der Naturphilosophie — „sucht mit den Worten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Gut und Bös, wenn er sie gebraucht, — nur zu täuschen". Dieß steht S. 153. 154 mit klaren Worten. Einer unverkennbaren Parallelstelle (S. 113) zufolge ist dieß auch so auszudrücken; „der Naturalist in dem Sinne treibt mit jenen Worten nur Betrug und Spiel"; nach einer ebenso offenbar hieher gehörigen Stelle (S. 183) „will er nichts wissen von dem wahren Gott, scheut sich aber dennoch ihn zu leugnen — mit den Lippen". Er befindet sich nicht in einer (noch verzeihlichen) Selbsttäuschung, sein Gebrauch dieser Worte ist ein wissenschaftlicher Betrug, der die Absicht hat irre zu führen (S. 158). — „Der Naturalismus in diesem Sinn muß nie reden wollen — auch (!) von Gott und von göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner (wessen?) innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von diesen Dingen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge". (S. 154. 155). — In dieser Stelle wird zwar erst nur vom System gesprochen, aber, als wäre dieß nicht genug, spielt die Rede den Sinn künstlich, indem sie von einer innersten Ueberzeugung spricht, ins Persönliche hinüber, und bereitet dadurch den ganz persönlichen Schluß vor: Wer solches thut, der u. s. f. — Gottesleugner nach Grundsätzen, Leugner alles Unterschieds von Recht und Unrecht, Gut

und Bös, ist also der Naturalist, im oben erklärten Sinne, noch überdieß öffentlicher Betrüger und Lügner. —

Hr. Jacobi erkläre, wenn er kann, daß er unter diesem Naturalismus nicht bestimmt das System der Naturphilosophie, unter dem Naturalisten nicht bestimmt den, der das System der Naturphilosophie behauptet, verstanden habe. Denn Spinoza, der einzige, der etwa noch gemeint seyn könnte — inwiefern nämlich auch Er Naturalist im Jacobischen Sinn ist, und doch das erste Buch seiner Ethik de Deo, ein folgendes de libertate humana überschrieben hat — ist durch eine frühere Erklärung schon zum voraus ausgenommen[1]; ihm war es erlaubt jene Worte zu gebrauchen, er war kein Betrüger.

Wenn Hr. Jacobi dieses Haupt- und Universalmittel schon in Bereitschaft hatte, so brauchte er ja alles Vorhergehende nicht, er durfte nicht Worte erfinden, zu den meinigen hinzu — lügen, damit ich selber gestünde, ich erkenne keinen Gott als die Natur; er konnte meine Aeußerungen lassen wie sie waren, sogar theistische einen wahren Gott erkennende anführen; denn das Eine Radikalmittel hob alles auf, er brauchte bloß am Ende hinzuzufügen, dieß alles sey nur Lüge und Betrug.

Der letzte Angriff ist von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen. — Wer sich in einem wissenschaftlichen Streit so weit übernehmen läßt, um das Innerste seines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutasten, der braucht zur Brandmarkung nichts als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf solche Art angegriffen zu seyn, als angegriffen zu haben, gesetzt auch, daß — unglaublicher Weise — der Angreifende Mittel fände, dem Ausspruch der ihm gebührenden Schande im Leben sich zu entziehen.

[1] Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 84, vergl. Jacobi an Fichte S. 41. — [Zu dem Satz: Spinozismus ist Atheismus in den Briefen über Spinoza S. 223 macht er die Anmerkung: „Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesleugner zu erklären". Von dem jetzt Lebenden aber, den er in der neuesten Schrift als Spinozisten behandelt, weiß er, daß er sich selbst wohl bewußt und „nach innerster Ueberzeugung" auch Gottesleugner ist (Zus. im Handexemplar des Verf.)].

Der Mensch ist von Natur ein gutmüthiges Wesen. Die Leser, welche auch bloß die ersten Beschuldigungen Nro. 1—6 sich zurückrufen und sich erinnern, wie auf jede ohne Unterschied erwiedert werden mußte: es ist nicht wahr, werden nicht begreifen, kaum glauben können, daß ein Mann, der noch auf einige literarische Würde Anspruch macht, nicht nur sich so weit vergessen — sich sogar damit genugthun konnte, den Gegner durch falsche Reden nur ins Geschrei zu bringen — ihn nur zu verklatschen (es gibt kein anderes Wort), gleichviel, ob es nachher als ganz gemeine Unwahrheit erfunden werde — wenn er nur seinen Muth gekühlt hat. Ich selbst, nachdem ich das Vorhergehende niedergeschrieben, bin mehrmals zurückgekehrt, um zu sehen, mich wieder zu überzeugen.

Schon seit einer Reihe von Jahren läuft ein ähnliches Gewebe von Unwahrheiten über meine Lehre durch öffentliche Blätter. Es offenbart sich auf einmal die Quelle, es zeigt sich, zu welchem Behuf, zu welcher Denkart Vertheidigung es gesponnen worden.

Eingedenk der Würde, die dem wissenschaftlichen Mann gegen das Gezücht namenloser Schriftler zusteht, mußte ich es unter mir halten, davon Kenntniß zu nehmen. Jetzt erscheint auf einmal ein Name an der Spitze — der Name Friedrich Heinrich Jacobi. Die Auseinandersetzung der Gründe — denn es sind deren mehrere und verschiedene —, welche mich für dießmal zu einer öffentlichen Erklärung bestimmten, wird mir das Publikum erlassen, theils weil sie jeder verständige Leser leicht sich selber denken mag, theils weil es scheinen könnte, als wollte ich nur über mir geschehenes Unrecht großes Geschrei erheben, welches ganz gegen meine Art ist. Ich begnüge mich, trocken zu sagen: alle Angaben dieser Schrift, welche meine wissenschaftlichen Ueberzeugungen betreffen, sind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers.

Obgleich mir diese Eigenschaft derselben für meine Person einleuchtend genug ist, so fordert doch die billige Rücksicht, nicht in der eignen Sache den letzten Ausspruch zu thun, daß ich Hrn. Jacobi den Beweis offen erhalte, den er für seine Angaben etwa führen könnte.

Ich habe mich nur über die Art des Beweises zu erklären, welche hier allein stattfinden könnte.

Es handelt sich nicht von dem Werth meiner philosophischen Behauptungen, nicht davon, ob die von Hrn. Jacobi mir zugeschriebenen Aeußerungen atheistisch — oder die, welche in der folgenden Schrift vielleicht vorkommen werden, theistisch sind; es handelt sich bloß von der wissenschaftlich-historischen Frage: was ich wirklich behauptet habe, was nicht, ob die mir zugeschriebenen Behauptungen in Wahrheit meine Behauptungen, ob die für wörtliche Anführungen aus meinen Schriften gegebenen Stellen wirklich in meinen Schriften sich finden, oder nicht. Diese Frage ist von der Art, daß sie zwar nur eine gelehrte, aber doch eine vollkommene Entscheidung zuläßt, indem sie lediglich auf der Existenz oder Nichtexistenz gewisser philosophischer Behauptungen beruht, die in den vollständig vorhandenen Urkunden (meinen Schriften) entweder nachgewiesen oder nicht nachgewiesen werden können.

Es versteht sich aus eben dem Grunde, daß in Ansehung dieser Fragen Zeugnisse oder Versicherungen anderer (die im Grunde nur Wiederholungen der nämlichen Unwahrheiten seyn könnten — um so ehrlosere, wenn sie von Ungenannten vorgebracht würden —) nichts beweisen können, gleichwie es sich überhaupt geziemt, daß der, welcher die Angriffe gemacht, auch in Person die Beweise führe.

Ich erkläre, mich allen Folgen zu unterwerfen, die für mich aus dem wirklich geführten Beweise meines Gegners hervorgehen müssen, so wie ich überzeugt bin, daß im Fall des nicht geführten Beweises die öffentliche Meinung Hrn. Jacobi mit eben dem Maße wohlgegründeter Verachtung belegen werde, mit welchem sie im entgegengesetzten Fall mich anzusehen berechtigt gewesen seyn würde.

Daß ich die Sache auf diese Spitze stelle, wird mir niemand verargen können. Es ist anzunehmen, daß, wer sich mit öffentlichen Beschuldigungen herauswagt, sich auch mit den nöthigen Beweisen auf den Fall, daß sie erfordert würden, versehen habe. Kann er sie nicht beibringen, so verdient er weder Mitleid noch Schonung; selbst Freunde können nicht umhin, ihn wenigstens seiner Unklugheit wegen zu verdammen. Denn einmal: es ist mit Angriffen auf fremde Persönlichkeit

nicht zu scherzen, und es gibt schwerlich ein anderes noch wahrscheinliches Mittel, die durch lange, ungestörte Gewohnheit frech gewordene Verleumdung zur Besinnung zu bringen. Unmöglich kann auch ein verdorbenes Publikum lange Freude daran haben, Einen einzigen immer nur auf diese Art bestritten zu sehen; wünscht man auch wohl, er möchte widerlegt werden, so will man doch, daß es gründlich, nicht mit Waffen der Unwissenheit oder der Lüge, sondern mit Waffen des Geistes und der Wahrheit, geschehe.

Sollte nach dieser Erklärung in dem gewählten Verfahren noch irgend eine Härte gefunden werden, so wünsche ich nur, das Publikum, welchem die Art meines Gegners einigermaßen bekannt ist, möge sich selbst die Frage aufwerfen, was wohl Hr. Jacobi an meiner Stelle gethan haben würde, und ob sich wohl annehmen ließe, daß er, auf solche Art und durch solche Mittel angegriffen, auch nur den zehnten Theil der Mäßigung gezeigt hätte, die ich gegen ihn bewiesen habe.

Dieß vorausgesetzt stelle ich also Hrn. Jacobi anheim,

erstens den Beweis der sämmtlichen unter den Nummern 1—6 enthaltenen Angaben und Beschuldignngen zu führen — wofür jedoch nicht Ausrufungen, Betheuerungen oder andere Rednerkünste, noch weniger die verächtlichen Mittel der Consequenzmacherei gelten können. Unternimmt Hr. Jacobi den Beweis, so kann es kein anderer seyn als durch die ausgesprochenen Grundsätze meines Systems, durch deutliche Aeußerungen meiner vor dem Publikum liegenden Schriften. — Einstweilen, und bis Hr. Jacobi diesen Beweis geführt hat, fordern Wahrheit und Gerechtigkeit, die sämmtlichen unter jenen Nummern enthaltenen Angaben und Beschuldigungen für Eine einzige, gleichviel, ob absichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall — nichtswürdige Verleumdung zu erklären.

Da in der Absicht, mich zum Atheisten zu machen, unter Nro. 2 ein Satz noch außerdem als wörtliche Behauptung — doch zum wenigsten Einer meiner Schriften angegeben wird, von dem ich versichere, daß er

in keiner meiner Schriften vorkommt, in keiner vorkommen kann, so wird Hrn. Jacobi, um nicht als Mann der offenbaren, absichtlichen Unwahrheit erfunden zu werden, nichts anderes übrig bleiben, als diesen Satz in meinen Schriften wirklich nachzuweisen.

Ebenso bleibt Hrn. Jacobi wegen der unter Nro. 7 angeführten Stelle nur Eine Art der Rechtfertigung, der Beweis, daß die Worte: „die Natur sey der allein wahre Gott, der Lebendige" in meiner akademischen Rede oder doch in irgend einer meiner Schriften wirklich enthalten sind. Solange bis er diesen Beweis geführt hat, wird niemand Bedenken tragen, jene Stelle als Verfälschung meiner Worte und Gedanken zu erklären [1].

Aus der Gehässigkeit und Personalität, womit Hr. Jacobi alle seine literarischen Streitigkeiten geführt (deren nicht wenige sind) wurde schon längst eine besondere Meinung von seinem Beruf vermuthet. Da er mir gegenüber wirklich die Eigenschaft eines bestellten Großinquisitors zu entwickeln versucht hat, so will ich ein Mittel angeben, wie sich die Eigenschaft des Gelehrten noch etwa mit jener vereinigen ließe.

Wenn durch den Umstand, daß ich lange bei den allgemeinsten Principien verweilt, daß ich meinen Fleiß von Anfang vorzugsweise dem naturphilosophischen Theil meines Systems zugewendet — wenn dadurch

[1] Fälschen erklärt das Campesche Wörterbuch h. v. „durch eine fremde Zuthat unecht machen, schlechter machen". Der obige Fall paßt ganz unter diese Erklärnng, mit dem einzigen Unterschied, daß durch die fremde (Jacobische) Zuthat meine Rede nicht schlechter, sondern absolut schlecht, nämlich atheistisch gemacht ist, und zwar, was wohl zu bemerken ist, nicht zufällig, sondern in einem Buch und in einem Zusammenhang, welche die bestimmte Absicht haben, mich als Atheisten darzustellen. — Bekanntlich wird zum juridischen Begriff des Falsum außer dem Materiellen der Handlung das Merkmal der bestimmten Absicht ausdrücklich gefordert; sobald aber dieses Merkmal vorhanden ist, ist der Begriff entschieden; es ist nicht bloße Fälschung, sondern Verfälschung — Falsum. — In der lege Cornelia ist auch der gegenwärtige Fall bestimmt vorgesehen; vergl. L. XVI, §. 2. Dig. de lege Cornelia de falsis: „sed et ceteros, qui in rationibus, tabulis, literis publicis, aliave qua re sine (s. a. sive) consignatione falsum fecerunt, vel, ut verum non appareat, quid celaverunt, subripuerunt, *subjecerunt*, eâdem poenâ (legis Corneliae) affici solere dubium non est".

je eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Ansehung meiner Ueberzeugungen von den höchsten Ideen hätte entstehen können — insofern wenigstens als die meisten unfähig sind, auch die gegebenen Keime selbständig zu entwickeln, so habe ich diese Zweideutigkeit durch die schon vor drei Jahren geschriebene Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben; das Ignoriren (überall ein klägliches Mittel) ist hier so unrechtlich als oben (Nro. 7) das Zusetzen. Da ich in dieser Abhandlung den Begriff der moralischen Freiheit so wie den der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern objektiv zu begründen gesucht habe, so ist das Wenigste, was ich in Ansehung der unter Nro. 8 enthaltenen Beschuldigungen von Hrn. Jacobi fordern kann, der Beweis, daß gedachte Begriffe in jener Abhandlung nicht in dem Sinne genommen sind, wie sie der gemeine Mann, der natürliche Menschenverstand nimmt, daß also in Wahrheit nur Betrug und Spiel mit ihnen getrieben ist.

Hiebei würde es nicht darauf ankommen, ob Hr. Jacobi jene Begriffe und Lehren durch die dort entwickelten Grundsätze für wirklich begründet hält (welches ganz gleichgültig ist), sondern nur darauf, ob ich aufrichtiger Weise sie dadurch begründet gehalten habe, halten mußte, indem hier nur von meiner innern Meinung die Rede ist.

Solange nicht Hr. Jacobi das Verlangte wirklich bewiesen hat (was man beweisen nennt), so lange haftet ohne mein Zuthun in der Brust jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abscheu über die Atrocität — dieses nicht wissenschaftlichen Angriffs, dieses Versuchs, die Person des Gegners, wenn es möglich wäre, moralisch zu morden. Kein Mann von Ehre wird anstehen, dieser Handlung den Namen einer literarischen Schandthat beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft scheinen muß, ob einem seiner selbst so wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuschreiben sey [1].

* * *

[1] Wegen welcher sachwalterischen oder andern Ursache Hr. Jacobi, da er doch sonst Person und Sache deutlich genug bezeichnet, meinen Namen bestimmt

Mit der voranstehenden Erklärung habe ich erfüllt, was ich äußeren Verhältnissen schuldig zu seyn scheinen konnte. War ich dort gewissermaßen genöthigt, fremder Persönlichkeit ebenfalls persönlich zu begegnen, so stehe ich von hier an als Gelehrter rein dem Gelehrten gegenüber. Ich bin wieder in dem mir eignen Element; rede von nun an in einem andern Ton, von einem andern Standpunkte, dem des freien Denkers, des unabhängigen, wissenschaftlichen Forschers.

Der gelehrten Welt kann es nicht unerwünscht seyn, da ich genöthigt worden, gegen einen seltsamen, ja die Wahrheit zu sagen, abgeschmackten Angriff in eigner Person hervorzutreten, wenn ich die gegebene Veranlassung benutze, um mit Hrn. Jacobi zugleich in Hinsicht der Wissenschaft, wie es längst gewünscht wurde, mich gänzlich auseinanderzusetzen.

Gewohnt, schnöde Gehässigkeit, und alle Versuche, mich aufzuhalten, nur zu höherer und kräftigerer Entwicklung der Wissenschaft zu benutzen, mußte ich mich nicht mit jenem bloß äußerlich Geforderten begnügen, sondern darauf denken, das, was böslich gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und andere zu verwandeln.

Das Publikum hatte gewissermaßen ein Recht zu fordern, daß eine so auffallende Handlungsweise, wie die im vorhergehenden Abschnitt dargestellte, ihm einigermaßen begreiflich gemacht werde. Dieß konnte nicht wohl anders geschehen als durch eine geschichtliche Darlegung des Verhältnisses, in welchem sich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wissenschaft befunden. Diesem Zweck wird der erste unter den folgenden Abschnitten gewidmet seyn.

Ein zweites gutes Werk war insofern möglich gemacht, als der Gegner seinem Angriff einzelne wissenschaftliche Gründe eingestreut hatte, durch welche er theils seine alte längst bekannte Meinung vertheidigen,

auszudrücken unterlassen, muß dahingestellt bleiben. Ihn darin nachzuahmen, habe ich weder mit der Geradheit meiner Handlungsweise verträglich, noch auch überhaupt möglich gefunden, da ihm durch mich allerdings eine Sache, mir hingegen durch ihn nur eine Person gegenüber steht. Was wäre denn auch gewonnen worden, wenn, wie er immer nur von dem Urheber der Naturphilosophie — so ich etwa nur vom Verfasser des Woldemar gesprochen hätte?

theils seiner Polemik gegen meine philosophischen Behauptungen unter die Arme greifen wollte. Indem ich nun diese nach der Reihe der Prüfung unterwarf, mußte mir zugleich Gelegenheit werden, mich über einige der wichtigsten wissenschaftlichen Punkte mittelbar zu äußern, die bald noch ernstlicher unmittelbar zur Sprache kommen werden.

Das dritte, und wenn es gelänge beste Werk war endlich, dem Gegner, nachdem das Publikum über ihn gehörig ins Klare gesetzt war, wo möglich noch selber zu einer richtigeren Selbsterkenntniß zu verhelfen, ein Zweck, mit dem sich der dritte Abschnitt vorzüglich beschäftigen wird.

1.

Das Geschichtliche.

Der oft genannte Gelehrte steht zu Wissenschaft und zu Theismus in einem eignen, von Natur so unklaren Verhältniß, daß es wohl zu begreifen ist, wenn die wenigsten sich einen deutlichen Begriff davon machen können, viele sogar in einer ganz unrichtigen Vorstellung desselben befangen sind.

Wissenschaftlich zu erklären ist es nicht, indem sich kein wissenschaftlicher Mittelpunkt darin findet, und alles bloß persönlich zusammenhängt, hier bleibt nichts übrig als Erzählung, rein geschichtliche Darstellung.

Verfolgt man alle Windungen und Krümmungen dieser philosophischen Persönlichkeit bis auf ihren Anfang zurück, so findet sich dieser endlich in jenen Sätzen, welche der Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza als den I n b e g r i f f s e i n e r B e h a u p t u n g e n feierlich ausgesprochen. Es sind diese:

I. Spinozismus ist Atheismus.

II. Die Leibnizisch-Wolffische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozische, und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

III. J e d e r W e g d e r D e m o n s t r a t i o n g e h t i n F a t a l i s m u s a u s[1].

Gibt man auf die Synonymie des zweiten Satzes acht, so ist einleuchtend, daß Fatalismus und Spinozismus für den Verfasser einerlei

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza S. 170 der ersten, S. 223 der zweiten Ausgabe.

System ist, und da für ihn auch Spinozismus und Atheismus zufolge des ersten Satzes gleichbedeutende Begriffe sind, so ist der Sinn des dritten Satzes offenbar dieser: jeder Weg der Demonstration führe zuletzt auf Atheismus hinaus. — Daß der Verfasser das Wort vermied, sich hinter eine Synonymie versteckte, ist ein auch sonst kenntlicher Zug der ihm eignen Lehrweisheit.

Um den vollen Werth dieses Satzes zu erkennen, muß man wissen, daß der Verfasser damals so wenig als jetzt[1] eine andere wissenschaftliche oder systematische Philosophie erkannte, als die auf dem Wege der Demonstration zu Stande kommt.

Diese Sätze lassen keinen Zweifel darüber, daß Hr. Jacobi von seinen Untersuchungen frühzeitig mit dem umgekehrten Resultat jenes Baconischen zurückgekommen, welches sagt, daß die oberflächlich gekostete Philosophie von Gott abführe, die in ihrer ganzen Tiefe erschöpfte aber zu ihm zurück. Hr. Jacobi gesteht im Gegentheil, daß zwar die oberflächlich getriebene Philosophie noch einen Schein von Anerkennung eines Gottes übrig lasse, der unablässige Forscher aber auf jedem Weg der Demonstration zu dem traurigen Ziel des Atheismus und Fatalismus gelangen müsse.

Der Sinn dieser ersten, urkundlichsten Sätze verdient um so schärfer ins Auge gefaßt zu werden, als der Hr. Verfasser, vermuthlich durch äußere Rücksichten bewogen, ihnen jetzt eine mildere Bedeutung unterzuschieben für gut hält. Der auffallendste Versuch findet sich S. 111 des eben erschienenen Produkts, wo Hr. Jacobi sagt: „Man erinnere sich, wie Kant — zugleich mit MIR, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder speculativen Anmaßung, übersinnliche Wahrheiten demonstriren zu können, erwies!" Wie? der Verfasser der Briefe über Spinoza hätte nur die Nichtigkeit der Versuche Gottes Daseyn zu erweisen — nur das Unvermögen der Vernunft es zu demonstriren, behauptet, da er in den oben angeführten Sätzen der Demonstration deutlich ein Vermögen zuschreibt, Gottes Nicht-

[1] Den Beweis gibt gleich im folgenden Abschnitt die erste Nummer.

daseyn darzuthun? Oder im Gegentheil hätte Kant, der mit dem Satz: Gottes Daseyn sey indemonstrabel, unmittelbar den andern verknüpfte, das Nichtdaseyn Gottes sey ebensowenig theoretisch zu erweisen — zugleich mit Hrn. Jacobi — einerlei mit ihm gelehrt?

Nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise mußte Kant jenes Resultat Jacobischen Philosophirens vielmehr verabscheuen.

Auch hat er diesen Abscheu öffentlich erklärt, und ich führe die hieher gehörige Stelle einer besonderen Abhandlung Kants um so lieber an, da sie beweist, daß der Verfasser der Briefe über Spinoza nicht etwa jetzt von mir, sondern bereits im Jahr 1786 von dem redlichen Kant ebenso verstanden worden [1].

Uebrigens bricht die ursprüngliche Ueberzeugung auch in dem neuesten Produkt an vielen Stellen deutlich genug hervor, z. B. S. 152, wo sogar behauptet wird: „Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß **kein** Gott sey".

[1] „Wenn der Vernunft, sagt Kant in der für die Einsicht in das ganze Jacobische Treiben sehr bedeutenden Abhandlung, — wenn der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird; so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint — (Kant traut seinen eignen Ohren nicht, wie er solche Sätze hört) — in der Jacobischen und Mendelssohnischen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz; ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunfteinsicht und des Wissens, oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schließen, wenn man den spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn, wenn es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es doch mit **keinem** Glauben, und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammen bestehen, daß Vernunft gar die **Unmöglichkeit** eines Gegenstandes einsehe, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte". S. Kants Abh. Was heißt sich im Denken orientiren? Berliner Monatsschrift, Oktober 1786. [Hartensteinsche Gesammtausgabe, Band I, S. 119 ff.].

Man könnte sagen, eben diese Meinung sey der wissenschaftliche Mittelpunkt Jacobischer Denkweise — und sie ist es auch, inwiefern sich diese theoretisch nie anders als in Verneinungen ausgedrückt. Dabei ist aber zu bemerken, daß jenem Satz insofern keine wissenschaftliche Bedeutung zugeschrieben werden kann, als er durchaus nicht wissenschaftlich begründet worden. Wahr oder falsch, vernünftig oder unvernünftig, (seinen Werth untersuchen wir hier nicht) durfte er wenigstens nur am Ende der genauesten, umfassendsten Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens erscheinen. Stellte doch Kant seine bei weitem mildere Behauptung nur als Resultat einer vollständigen Ausmessung der menschlichen Vernunft auf, die er vollbracht zu haben wenigstens glaubte. Aber wo hat man je dergleichen von Hrn. Jacobi gesehen? Er gab uns also durch jenen Satz nur, um mit Rousseau zu reden, bescheidentlich das Maß seines Gehirns für das des menschlichen Verstandes. Gleichwohl wurde dieser Satz von ihm seit fünfundzwanzig Jahren „während welcher er (leider!) immer derselbe geblieben ist", als ein bewiesener, ja fast keines Beweises bedürftiger vorausgesetzt, von dem alles sein Reden aus, und auf den es zurückging.

Was blieb einem Autor, der sich als „Philosoph von Profession" setzen wollte, wie er selbst sagt, bloß darum, „weil er nie eine andere verstanden", zu thun? Den höchsten Preis alles wissenschaftlichen Strebens hatte er hinweggerissen, ja an die Stelle desselben ein Schreckbild des Atheismus aufgehangen. Die Akten des großen Processes waren für ihn geschlossen; Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war. Nicht am Ziel — am Anfang seiner Laufbahn, in der ersten Schrift eigentlich metaphysischen Inhalts — ja noch früher, schon als die bekannte Unterredung mit Lessing vorfiel, hatte er über alle Metaphysik den Stab gebrochen.

Ich frage nochmals, was war zu thun? Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse. Sowie sie an den bloßen Glauben verweist, verliert sie sich ins allgemein-Menschliche; es ist die größte Anmaßung

doch noch Philosophie, d. h. etwas Besonderes, seyn zu wollen, und wenn, auch heutzutage, niemand „denjenigen als einen Mann von nur gemeinem Verstande wegwirft, der lehrt, es existire ein lebendiger Gott“: so kann man doch auch mit dem bloßen Glaubensbekenntniß, es sey ein Gott, nicht den Philosophen von Profession machen; denn sonst vermöchte jeder Schneider und Schuster, der nicht gerade wie jener bekannte Haarkräuseler in Paris Handwerk vom Atheismus machte, diese Profession ebenso gut auszuüben.

Positives ließ sich mit jener Ueberzeugung nichts ausrichten. Es blieb nur das Negative, welches von zweierlei Art seyn konnte. Ein sich selbst Genügendes, das sich mit solchen Sprüchen zufrieden stellte, wie in dem neuesten Schriftchen vorkommen; z. B. „Schreiber dieses, der kein bloßer Selbstdenker, sondern — ein Philosoph von Profession, ist gegenwärtig schon etwas bei Jahren — mag sich auf seine Profession gern so viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indessen ist es mit ihm schon seit geraumer Zeit so weit gekommen, daß er sich mehr und gern mehr weiß mit einer billigen Denkart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt, daß wir alle ohne Ausnahme nothwendig auf dieselbe Weise, wenn gleich zufällig nicht in demselben Maß, der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind,“ u. s. w., oder, „der etwas Rechtes weiß, möchte wohl überall unter den Menschen nicht zu finden seyn; wir wissen, was kaum des Wissens werth ist, erkennen vollständig und mit genügender Einsicht nur solche Wahrheiten, die im Bilde wesentlicher und wahrer als in der Sache, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr sind“ (S. 70), oder: „immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen“ (S. 12), und ähnliche billige Betrachtungen, worin Hr. Jacobi die traurige Beschränktheit seines Geistes großherzig über das ganze Menschengeschlecht ausbreitet. Aber durch solche Herzensergießungen lassen sich rüstige Geister nicht stören, die da meinen, ein solches wir können es nicht begreifen, wir vermögen nichts zu wissen, habe überall nur die Bedeutung des einfachen Ich kann es nicht begreifen, und daran habe sich um so weniger jemand zu kehren, als es unstreitig wahr sey.

Dieß selber fühlend, mußte ein Mann von aufstrebendem Geiste vielmehr die Denkart jener großen Pharisäer nachahmen, die, da sie den Schlüssel zur Erkenntniß hinweggenommen hatten und selber nicht hineinkommen konnten, auch andern wehrten, die hinein wollten. Das Negative muß ein über sich selbst Hinausstrebendes, die Lehre, „daß alle Wissenschaft, und zwar im Verhältniß als sie dieß ist, zur Gottesleugnung führe", muß ein Werkzeug der Feindseligkeit gegen jeden Versuch werden, wissenschaftliche Philosophie zu Stande zu bringen.

Was Voltaire von Gott gesagt, mußte Hr. Jacobi von den Gottesleugnern denken: S'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer. Es fanden sich die Encyklopädisten. Dem Verfasser dieser Schrift ist nicht bekannt, daß Hr. Jacobi ihre armselige Theorie, ihre seichte Art zu schließen, ihre geistlose Physik zu widerlegen versucht hätte; von der Seite, scheint es, wußte er selbst nichts Besseres. Desto gewisser aber ist, daß der Verkehr mit ihren Schriften, und, wie es scheint, auch mit ihnen selbst, in seinem Kopf ein Gespenst dieser Lehre zurückgelassen, das ihn seitdem unaufhörlich verfolgte. Weßhalb es ganz natürlich zuging, als er schon bei dem bloßen Wort Naturphilosophie an das Système de la nature denken mußte.

Jeder Mensch, der eine Meinung hat, wünscht nothwendiger Weise sie auch durch Erfahrung bestätigt zu sehen. Diese gesuchte und gewünschte Bestätigung seiner Meinung sollte Hrn. Jacobi durch einen ganz andern Mann werden, einen deutschen, einen Mann erster Größe, herrlich von Geist, durchaus tüchtig von Charakter — durch Gotthold Ephraim Lessing.

Schon zuvor hatte er diesen Mann über den Punkt des Theismus ins Auge gefaßt, und im Verdacht, es möchte um seinen Glauben an einen persönlichen Gott nicht zum Besten stehen. „Er wisse, erzählt Hr. Jacobi selbst, mit welchem Auge er, so oft von Lessing etwas erschienen sey, darnach gesucht habe, irgend eine Aeußerung, auch nur Eine Stelle zu finden, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun". Aber „er suchte vergebens, fand den Theismus überall vorausgesetzt, ohne eignes Bekenntniß, ohne irgend einen bedeutenden

Beitritt, irgend ein entscheidendes Wort für seine Lehrsätze. — Alles war von dieser Seite, man kann nicht unbestimmter, nicht schwebender, erhalten" [1].

So vorbereitet fand er Gelegenheit, den großen Mann endlich selbst zu sprechen; natürlich, daß er nichts unterließ, um in Ansehung jenes Punktes über ihn ins Klare zu kommen.

So sehr wir auch in Ansehung des Inhalts dieser Unterredung von Treu und Glauben ihres einzigen Erzählers abhängig sind, so ist auf jeden Fall so viel erhalten, als nöthig ist, um der beiden Unterredenden Art und Geist deutlich zu unterscheiden. Ohne auf die Frage einzugehen, wer von beiden eigentlich den andern ausholte (nämlich wirklich), leuchtet so viel hervor: Lessing, wie es im augenblicklichen Erguß des Gesprächs geschieht und seine besondere Art noch überdieß mit sich brachte, drückt vieles schneidend und entscheidend aus, was immer noch, wie man sagt, cum grano salis verstanden werden muß. Er wägt seine Worte nicht, wie der, welcher sie nachher zu Papier bringt. Lessing war nicht schlechthin — gegen eine persönliche Ursache der Welt, er wollte sich nur alles natürlich ausgebeten haben — er wollte nur den unnatürlichen Gott der damals emporkommenden Vernunftreligion nicht, den Hr. Jacobi zu seinem höchsten Wesen gemacht hatte, und der für einen Geist wie Lessing allerdings „ungenießbar" seyn mußte — auch nicht jenen Sprung ins Uebernatürliche, wenn nicht à corps doch à tête perdue, den ihm Hr. Jacobi vorschlug. Lessing verhielt sich mit Einem Wort als der ächte Philosoph, der sich der Profession nicht schämt, ob er gleich bekanntlich noch einige andere verstanden, und lieber die verrufenen Spinozischen Ideen als die orthodoxen annehmen will — wenn diese nicht auch für den Verstand einleuchtend gemacht werden, eine Meinung, worin ihm kein wahrer Denker Unrecht geben kann.

Lessing war nicht der Mann, der so leicht seinen Verstand aufzugeben bereit war, er wußte, was er an ihm hatte; andern mag das

[1] Wider Mendelssohns Beschuldigungen S. 72. 73. 74.

Opfer leichter fallen. — Wie der Mitunterredner sein Glaubensbekenntniß ablegt, freut sich Lessing, etwas Neues zu hören, und zeigt dadurch, daß Er es noch für möglich hält, über den Begriff eines intelligenten Welturhebers etwas Wissenschaftliches zu vernehmen; der Mitunterredner aber, der nur auf Atheismus späht, ist schon überzeugt, daß dieß unmöglich sey, und daß schlechthin jede Vernunfterkenntniß auf Leugnung eines Gottes hinausgehen müsse [1].

Was wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, daß die fixe Idee in einem schon kranken Geist lange Zeit ruhig sich verhält, dann aber, wenn zufälliger Weise irgend ein auffallendes Faktum sie bestätiget, oder auch nur zu bestätigen scheint, plötzlich, unwiderstehlich hervorbricht, und nun durch kein Mittel wieder in den Kopf zurückzubringen ist: dasselbe zeigte sich auch hier als Folge der Unterredung mit Lessing. Kaum war der herrliche Mann todt, so mußte das große Beispiel vor die

[1] Der historische Satz: Lessing sey am Ende seines Lebens Spinoz ist gewesen, ließ sich auf jeden Fall so nackt und roh nur vermöge einer höchst illiberalen und beschränkten Art, philosophische Aeußerungen zu nehmen, behaupten, und der gute von Hrn. Jacobi so schnöde darum angelassene Mendelssohn hatte ganz Recht zu fragen: wie und in welcher Art Lessing Spinozist gewesen, wenn er auch in Ansehung des Literarischen seiner Frage sich Blößen gab. Ueber diese Art hat sich Lessing in der Unterredung wohl geäußert, gerade dieses aber wird vom Erzähler kaum berührt — ihm war es nur um die Hauptsache zu thun. Nach S. 45 der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza, erklärte sich Lessing einmal auf eine Weise, die den Berichterstatter an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte. (Van Helmont ist also nach dem Erzähler ebenfalls ein Spinozist?) Was S. 30 als Aeußerung von Lessing vorkommt, [geht über Spinozismus weit hinaus, und was S. 51], ist wenigstens lebendiger als irgend etwas in Spinoza. — Für den Erzähler ist es bekanntlich von jeher schon Spinozismus, wenn in dem lebendigen Gott nur entfernt etwas wirklich Lebendiges, Physisches, gedacht wird — ja was nur überhaupt speculativ, über den Gesichtskreis alltäglicher Empirie und Psychologie, das Maß seines Begreifens, hinausgeht. Auch die philosophische Explication der Dreieinigkeit in der Erziehung des Menschengeschlechts §. 72 kam dem Erzähler spinozistisch vor! — Am kürzesten wäre wohl, diese christliche Lehre selber für Spinozismus zu erklären. Der Begriff von Zeugung, wenn er nicht durch moderne Auslegungskunst zu einem nichtphilosophischen, bloß moralischen, gemacht wird, bietet dazu das letzte Mittel dar.

Welt, ja das Glück der vermeintlichen Entdeckung schien dem Erzähler überhaupt erst den Muth zur metaphysischen Schriftstellerei gegeben zu haben; jene drei Grundsätze, welche den nothwendigen Atheismus aller Philosophie behaupten, wurden feierlich ausgerufen, wissenschaftlicher Erkenntniß öffentlich der Krieg erklärt, und ein allgemeiner Vernunfthaß promulgirt[1]. Hätte Lessing vorgesehen, daß dergleichen Gerede, das er im mündlichen Gespräch wohl eine Weile anhören konnte, jemals unter der Nation der Kepler und Leibnize sich für Philosophie geben oder auf Philosophie Einfluß gewinnen könne, ja sich eben durch die Anekdotenkrämerei von seinem Spinozismus eine Wichtigkeit geben würde, die es für sich nie erlangen konnte: er hätte sicher mit seinen Reden mehr an sich gehalten; wie wir denn überhaupt, wenn Lessing oder statt Lessings ein anderer dem Mitsprecher gleich damals über sein beschränktes und doch voreiliges Urtheilen den Kopf gehörig, wie man sagt, zurechtgesetzt hätte, wohl einen ganz andern Mann erhalten hätten.

Seit jener That und dem leichtgewonnenen Sieg über Mendelssohn, der durch Bekanntmachung seiner arglos — nicht zu diesem Zweck aufgeworfenen Fragen und geschriebenen Briefe gleich zu Anfang des Streits in Nachtheil gesetzt war, erscheint unser Held entschieden über seinen Beruf. — Da zugleich durch Kant jene lebhafte Bewegung der Geister anfing, die bis jetzt fortgedauert und dem wissenschaftlichen Studium der Philosophie einen ganz neuen Schwung gegeben hat, so konnte es an Gelegenheit zu philosophischen Abenteuern nicht fehlen. Zu dem Ende war nichts Bequemeres zu erfinden als jener „der Wissenschaft unzugängliche Ort des Wahren", an dem sich der Held eines vernunftlosen Glaubens mit Wehr und Waffe wohl versehen zur Wache stellte, von da hinauslugend weit ins Land, ob ein stattlicher, meisterlicher Philosoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich ins

[1] **„Männer von Geistesfähigkeiten! redet Kant in dem schon angeführten Aufsatz den Jacobischen Anhang an, habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euern Angriffen auf die Vernunft hinaus will?" — Ueberhaupt sah Kant die Folgen jenes fanatischen Grundsatzes (wissenschaftliche Philosophie sey nothwendig gottesleugnerisch) sehr wohl voraus.**

Zeug zu fallen, unmittelbar aber nach geschehener That sich wieder an jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort [1] zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wissenschaft gestört zu haben.

Von nun an erschien er als wahrer Visionär des Atheismus, sein Gehirn träumte von nichts als Gottesleugnern. Schon in der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza (Beilage IV) wurde Herder wegen seines geheimen Spinozismus angelassen, die kaum hervorgetretene Kantische Vernunftkritik beschuldigt, dem Spinozismus Vorschub zu thun [2]. Doch mußte Kant noch geschont werden. War das Resultat seiner Kritik doch schon, wie man zu reden pflegt, einiges Wasser auf die Mühle. Meisterhaft wußte der Verfasser der Briefe über Spinoza sich hinter den Verfasser der Kritik zu stecken, so sehr dieser es abwehrte, und laut erklärte, mit seiner Vernunftscheu nichts gemein zu haben; noch besser verstand er, diesen Herkules unter den Denkern vorzuschieben als einen, „der bei den Gegnern von Rechtswegen in noch größerer Verdammniß stehen müßte als er [3], gerade als wäre

[1] Eine ähnliche Unzugänglichkeit schildert Platon vortrefflich, wenn er sagt, der Sophist entfliehe dem Philosophen ins Dunkel des Nichtseyenden, wohin ihm nämlich dieser schlechterdings nicht folgen kann. Denn käme er mit dem Licht des Wahren dahin, so würde sich der Sophist, als der überall nur im Finstern existirt, gleich in ein noch tieferes Dunkel des Nichtseyenden zurückziehen, und käme er ohne Licht, so würde er selbst Sophist. Ueberhaupt hat die Finsterniß nach einer alten Bemerkung die Eigenschaft, daß sie weder mit Licht noch ohne Licht gesehen werden kann.

[2] Kant sagt dieß ausdrücklich von Hrn. Jacobi in einer Note des mehrmals erwähnten Aufsatzes in der Berliner Monatsschrift, worin er jenem Vorwurf zu begegnen würdigt. Bemerkenswerth ist, daß Hr. Jacobi auf den eigentlich ihn betreffenden Text jener Abhandlung nie für gut gefunden zu antworten, ob er gleich den redlichen Kant wegen der in jener Anmerkung gezeigten Ansicht des Spinozischen Systems (die so ungereimt nicht ist, als Hr. Jacobi sie vorgestellt) zurechtzuweisen versuchte (David Hume, S. 158 Anm.). — Wollte er je seiner Behauptung von dem nothwendigen Atheismus der Vernunft, gegen den ausdrücklichen Sinn der Worte, die Kantische Meinung unterschieben, so mußte es damals geschehen.

[3] Wider Mendelssohns Beschuldigungen, S. 104 Anm.

Kant derjenige gewesen, der behauptet, alle wissenschaftliche Philosophie müsse auf Gottesleugnung führen, Hr. Jacobi aber der, der das weit Unschuldigere, daß die Vernunft Gottes Daseyn nur nicht zu erweisen vermöge.

Den Lohn für diesen usurpirten Schutz erhielt Kant am Ende seiner Tage. Als schon Fichtes, als anderer kräftige Stimmen sich gegen die Eingeschränktheit seiner kritischen Ansicht erhoben, als endlich sogar Herder mit seiner Metakritik losgebrochen, und Kant zugleich dem Tode nahe war; da entbrannte auch das Innere des Hrn. Jacobi, da konnte auch er nicht mehr zurückhalten, und es erfolgte der bekannte Angriff, den ein gründlicher Beurtheiler als ein „bissiges, gehässiges, durch Verdrehungen, falsche Anführungen bis zum hämischen fortgehendes Gezänke" sehr richtig charakterisirte [1].

Inzwischen hatte er um eben diese Zeit schon die Kantische Unterscheidung von Verstand und Vernunft zu der seinigen gemacht, ja sogar für den Titel seiner Zankschrift gegen Kant benutzt. In früheren Schriften war keine Spur davon, damals wurde nur immer die Vernunft verdammt. Bei Kant hatte diese Unterscheidung einen guten Grund; sie war nothwendig zu seiner Mechanik des menschlichen Erkenntnißvermögens und ging hinwiederum aus ihr hervor; im Jacobischen Philosophiren, das diese Mechanik nicht anerkennt, hatte sie durchaus keinen wissenschaftlichen Verstand. Sie wurde aber geschickt gefunden, der „Vernunft- und Sprache-verwirrenden Predigt" einen besseren Leumund zu verschaffen. An die Stelle des zweideutigen Gefühls, hinter das sich freilich jeder Unsinn verstecken kann, wurde die in besserem Ansehen stehende Vernunft gesetzt, eine Huldigung gegen das Zeitalter, wodurch indeß nur die Vernunft herabgewürdigt wurde, ohne in der Sache selbst das Geringste zu bessern. Auch konnte die Kantische Kritik ihres mildteren Resultats ohnerachtet immer noch zur Bestätigung des Hauptsatzes gebraucht werden. Denn das Einzige, was Hrn. Jacobi in diesem Betracht genirte, die praktischen Postulate, auf welche sie noch ihre Hoffnung

[1] Hegel im kritischen Journal der Philosophie II. Band, erstes Heft, S. 96. 101. 121.

in Ansehung übersinnlicher Ideen setzte, war für seine umstürzende Kraft eine Kleinigkeit [1]. Auch sie konnte also benutzt werden, dem Zeitalter ans Herz zu legen, wie eben jeder neue wissenschaftliche Anlauf immer wieder auf Atheismus hinausführe.

Sicher hätte die Kantische Philosophie sich hauptsächlich von dieser Seite ins Licht stellen lassen müssen, wäre nicht, eh' es Hr. Jacobi räthlich fand, Fichte mit seiner moralischen Weltordnung und der deutlichen Behauptung hervorgetreten, ein persönlicher Gott sey nach philosophischen Begriffen nicht zu denken. Das war, worauf er wartete. Gegen eine solche Beute konnte er die Kantische schon fahren lassen. Fichte war der Mann nach seinem Herzen, der *wahre Messias der Vernunft*, der *ächte Sohn der* (Jacobischen) *Verheißung*, der *Königsberger Täufer* dagegen nur sein *Vorläufer* [2]. Denn durch Fichte war die Weissagung erfüllt, daß eine durchaus reine, in und durch sich selbst bestehende Philosophie — die Philosophie, die es vorzugsweise und allein wäre — auf Gottesleugnung hinausführen müsse. *Bergen* konnte es nämlich der Briefsteller nicht, sondern versicherte ausdrücklich, daß man eine Philosophie, die wie die Fichtesche einen nicht persönlichen Gott, einen Gott, der nicht *ist*, lehre, nach dem Urtheil der natürlichen Vernunft *atheistisch* nennen müsse [3]. Aber Fichte

[1] Jacobi an Fichte, S. 37: „Ich habe nie begriffen, wie man in dem kategorischen Imperativ, der *so leicht* zu deduciren ist (hiebei wird eine Stelle aus den Briefen über Spinoza citirt), etwas Geheimnißvolles und Unbegreifliches finden konnte, nachher mit diesem Unbegreiflichen die *Lückenbüßer* der theoretischen Vernunft (Gott, Unsterblichkeit u. s. w.) zu Bedingungen der Realität der Gesetze der praktischen zu machen. In *keiner* Philosophie habe ich für mich *ein größers Aergerniß* angetroffen". Ganz natürlich! der klare, baare Atheismus wäre ihm weit lieber gewesen. Selbst an der Spinozischen nahm er *kein solches* Aergerniß. — Dagegen wird in dem neuesten Produkt, S. 118, dem Verfasser der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (wiederabgedruckt im ersten Theil meiner Philosophischen Schriften [Bd. I.]), *ohne alle Bitterkeit* sehr verargt, daß er sich unterstanden an eben diesen Postulaten gleichfalls ein Aergerniß zu nehmen.

[2] Jacobi an Fichte, S. 2. 5.

[3] Jacobi an Fichte, S. 41.

wurde darum nicht verdammt, obschon er auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen und es nicht Wort haben, daß er Gott leugne. — Denn Er, der Briefsteller, behielt ja den Sieg, und war gerechtfertigt in seinen Worten, und jetzt erst erreichte der Jubel seine Höhe und ging in einen wahrhaft heiligen Wahnsinn der Verdammung alles Wissens über, in welchem die Lehre der freiwilligen Blindheit, oder, wie sie der Briefsteller selbst nennt, die Unwissenheitslehre bis ins Ungemessene, Grenzenlose — bis zu dem Satz ausgedehnt wurde, „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott!"

So gut konnte es der zweiten Tochter der kritischen Philosophie unmöglich ergehen; denn sie erklärte beim ersten Hervortreten, daß sie gerade den von Kant und Fichte verworfenen Inhalt der ehemaligen Metaphysik zum Hauptgegenstand der Wissenschaft erheben, und die von Kant überfliegend genannten Ideen objektiv, ja sogar in gewissem Verstande natürlich begründen wolle. Dieß war Frevel. Schon die bloße Aussage der Möglichkeit einer solchen Philosophie hieß in die Infallibilität des philosophischen Briefstellers einen Zweifel setzen. Vollends aber wenn die Aussage wahr gemacht wurde —

so welkte des Göttersprüchs
Ehre — — ach! schon sank
Pythias Ruhm, und im Staube
Lag die Weissagung.

Unstreitig bedurfte es nicht der schon erwähnten Charakteristik Jacobischen Philosophirens im kritischen Journal, um den allzeit fertigen Briefsteller in Flammen zu setzen. Er machte sich auch Luft — wieder in Briefen. Um jedoch noch einmal Recht zu behalten, und die Ehre seiner Sehergabe zu behaupten, mußte er auch diese — vermeintlich nur höhere, in seinen Augen also abscheulichere — Wendung der Philosophie vorausgesagt haben, ja gewissermaßen der Stifter, der Erfinder dieser neuen Philosophie seyn, die er längst hätte bekannt machen können, wenn es seine Religiosität zugelassen hätte — trotzdem, daß er schon Fichten als den Messias der Vernunft ausgerufen, und erklärt hatte, „eine

Philosophie aus Einem Stück sey auf Fichtesche Weise allein möglich[1].

Für diese neue Lehre war in des Briefstellers Kopf kein Begriff mehr vorräthig als der eines, wie er es nannte — hätt' er das Wort nur recht verstanden! — verklärten Spinozismus — wahrhaft aber des abgeschmacktesten Pantheismus, einer Wechseldurchdringung von Materialismus und Idealismus, wobei sich diese gegenseitig zur Null reducirten, also nichts übrig blieb denn — Gespenster von Gespenstern, welches alles der Briefschreiber auf seine Art abscheulich genug darzustellen wußte, gleich durch die That bestätigend, was so eben von seiner Polemik gezeigt worden war, sie sey „leeres Gepolter und Gepoche, das sich in ein Endloses von Unsinnigkeiten hineinarbeite; ihr Hauptkunstgriff bestehe im Galimathisiren des Gegners"[2].

Dem Verfasser dieser Schrift war die schönste Gelegenheit gegeben, schon damals sein Verhältniß zu dem philosophischen Briefwechsler auf eine Art auseinanderzusetzen, die keinen Zweifel übrig ließ. Er hatte auch wirklich Hand ans Werk gelegt, als er gewahr wurde, daß eine solche Polemik keine rein wissenschaftliche Erwiederung zulasse, daß er (schon damals) den Briefsteller als Verleumder und Verdreher seiner Worte und Gedanken behandeln mußte, um ihm gehörig zu begegnen. Gutmüthig erklärte er sich noch damals eine solche Polemik als Uebereilung des gereizten Mannes, die er nicht benutzen wollte, um so mehr, da er für die damalige Zeit zu der oben erwähnten Charakteristik in wissenschaftlicher Hinsicht nichts hinzusetzen hatte. Da nun überdieß eine Veränderung des Aufenthaltsorts und der Verhältnisse hinzukam, so blieb das angefangene Werk liegen[3].

Es hatte also für damals sein Bewenden. Volle acht Jahre hatte

[1] Jacobi an Fichte, S. 14.

[2] Hegel a. a. O., S. 105. 93.

[3] Das noch vorhandene Fragment soll nun aber in der Reihe der philosophischen Schriften des Verfassers als zur Geschichte seines Systems gehörig erscheinen. [Hat sich im literarischen Nachlaß des Verfassers nicht mehr vorgefunden. D. H.]

der erhitzte Briefsteller Zeit gehabt, sich die Sache kaltblütig zu überlegen. In diesen acht Jahren hat er sich überzeugt, was er nach dem ganzen Zusammenhang seiner Denkweise längst hätte einsehen sollen, daß die neue Lehre nicht einmal ein verklärter — daß sie nichts als der nackte bloße Spinozismus sey.

Es fehlte nur noch am Geständniß des Verstockten. Wenn er doch nur in diesen acht Jahren dem Briefsteller einmal den Gefallen gethan hätte, zu bekennen, daß „allein die Natur sey, und außer und über der Natur nichts", daß „die Natur der allein wahre Gott, der Lebendige sey", daß „das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, nichts weiter sey, als — ein dummes Ding!"[1] Aber er sagte es nicht — bloß um dem Briefsteller keinen Gefallen zu thun — aus lauter Bosheit. Aber er soll es sagen. Er soll nicht auch reden wollen von Gott und göttlichen Dingen, dergleichen gehört nur für unsern Briefsteller — und wenn er nicht von Gott und göttlichen Dingen reden könnte, was könnte er denn? —

Der Hartnäckige sagt es noch nicht. — Es ist unausstehlich. — Einstweilen, und bis er es selber sagt, sagt es Hr. Jacobi, damit es nur gesagt sey, und es ist ebenso gut, als ob es der Feind selber gesagt hätte. Denn so ungläubig wird doch niemand seyn, um eher anzunehmen, daß ein Mann, der so viel von Wahrheit geredet, am **Ende seiner Tage sich selbst zum Lügenredner herabgesetzt habe, bloß um seine Ehre als Prophet zu behaupten.**

[1] Dergleichen Abscheulichkeiten sind der rosenfarbenen Phantasie meines frommen Gegners eine Kleinigkeit. Das Obige steht wörtlich in den 1803 erschienenen Briefen gegen mich.

2.

Das Wissenschaftliche.

Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt seyn möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken. Wie durch diesen erst alles menschlich wurde, so hatte der erste Finder (wenn es je einen solchen gab) von jenem persönlichen Wesen sicher eine ganz menschliche Vorstellung. Gewiß legte er die Hände nicht in den Schoos, sondern ging hinaus unter'n freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Thiere, ob sie ihm keine Kunde geben von dem verborgenen, unerforschlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannten Menschen, Stämmen und Völkern nach Zeichen oder geschichtlichen Spuren dieses Wesens zu forschen.

Aber gerade Er, der zu diesem Gedanken durch wissenschaftliche Forschung geleitet war, mußte auch gleich am bestimmtesten erkennen, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn könne.

So steht es im Grunde bis diesen Tag. Noch ist die Wirklichkeit eines solchen Wesens und sein Verhältniß zu der Welt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung.

Ohne sich auf die in anderer Hinsicht falschen Resultate einer nur sogenannten Vernunftkritik zu beziehen, leuchtet viel bestimmter aus dem fortdauernden Streit des herrschenden Theismus mit Naturalismus, Pantheismus und andern Systemen deutlich genug hervor, daß der wissenschaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt sey. Denn dieser kann so wenig als Gott selbst einen Gegensatz außer sich zurücklassen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für seine Existenz von ihnen zu sorgen, so kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein System unterdrücken. Sie eben muß alles versöhnen, wie Gott alles versöhnt, und gleichwie nach einigen in der fernsten Zukunft der Zeiten, da Gott alle seine Werke wieder sammelt, auch Satan selbst vor dem Thron des Ewigen erscheint, um sich ihm mit seiner ganzen Schaar zu unterwerfen, so müßte vor dem wahren Theismus, wenn er nur in seiner ganzen Vollkommenheit erschiene, selbst der entschiedenste wissenschaftliche Atheist niederfallen und anbeten.

Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre. Der Mensch soll nicht stillestehen, sondern wachsen in Vollkommenheit der Erkenntniß, bis er ähnlich werde seinem Urbild.

Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenstand hinweggenommen wäre, durch den allein der menschliche Geist wahrhaft außer sich gesetzt und über sich selbst gehoben wird, ginge die Weissagung in Erfüllung, daß die Wissenschaft nichts mehr erkennete als Gespenster.

Zu sehr ist in unserer Zeit der wissenschaftliche Geist angeregt, als daß sich eine solche den Menschen entadelnde Lehre mit der offenen Freiheit, wie noch vor kurzem, ankündigen dürfte. Selbst Hr. Jacobi, dessen Jubel über das vermeinte schmähliche Ende der Wissenschaft durch Fichte keine Grenze kannte, fühlt, daß es zum Beweis einer solchen Meinung noch etwas mehr als seiner bloßen Versicherung bedarf. Aber

woher jetzt die Gründe nehmen? — In dieser Noth wird, wie einst Samuels Geist zu Endor, so jetzt Kants Buchstabe von den Todten heraufbeschworen. Hr. Jacobi versichert uns, Kant habe die Unmöglichkeit, zu einer wissenschaftlichen Einsicht von Gott und göttlichen Dingen zu gelangen, unwiderleglich dargethan (S. 115). Was soll uns diese Versicherung? Sie heißt entweder so viel: die Vordersätze, die Schlüsse, durch welche Kant zu jener Folge gelangte, seyen unwiderleglich; in diesem Fall muß Hr. Jacobi die ganze Kantische Kritik für unwiderleglich erklären, die er vor nicht langer Zeit sogar selber widerlegen zu können meinte. Oder, sie besagt nur so viel: das Kantische Resultat sey unwiderleglich, wenn auch nicht die Kantischen Gründe. In diesem Fall ist sie nichts als eine Wiederholung der eignen Versicherung unter anderer Form, oder ein Versuch durch den großen Namen Kants sich selber zu ermuthigen.

Nach diesem Hülfsgeschrei entschließt sich Hr. Jacobi aus dem Schatz eigner Weisheit endlich einige Beweise zu versuchen, und wirklich ist in dem neuesten Produkt die wissenschaftliche Anstrengung seines Urhebers nicht zu verkennen.

Die Gründe sind theils unmittelbare, indem logisch, aus der Natur des Beweises selbst, dargethan werden soll, daß eine wissenschaftliche Erkenntniß von Gott unmöglich sey, theils mittelbar und nur gleichsam instinktartig sich wehrend, indem durch das absolute Entgegensetzen von Natur und Gott, also durch ein ähnliches Auseinanderhalten von Naturalismus und Theismus dem letzten allerdings jeder wissenschaftliche Grund entzogen wird.

Kundige Leser werden zwar kaum etwas wesentlich Neues finden, keinen Grund, der nicht schon auf die eine oder andere Art vorgebracht und mittelbar oder unmittelbar längst widerlegt wäre.

Gleichviel! Wir freuen uns, daß nur überhaupt von Gründen die Rede ist, daß es endlich möglich geworden, jenes unwissenschaftliche Gerede, indem es selber einen Schein von Vernunft zu borgen sucht, vor den Richterstuhl der Wissenschaft zu ziehen.

Indem wir, die einzelnen Argumente durchgehend, selbst genöthigt

werden, manches einzeln zu äußern, setzen wir uns allerdings der Möglichkeit neuer Mißverständnisse aus. Allein mir genügt, wenn vor der Hand durch Erörterung jener Argumente auch nur mein wahrer und wirklicher Atheismus — in Bezug nämlich auf den Theismus des Gegners, zu dem er sich als ein wahrer Antitheismus verhält, in das gehörige Licht gesetzt wird.

Der Leser kann überzeugt seyn, in dem Folgenden das Mark der philosophischen und dialektischen Weisheit des neuesten Produkts zu finden. Wer diese Darstellung mit demselben vergleicht, wird mir das Zeugniß nicht versagen können, daß ich die Gründe treu, ohne Verdrehung und Entstellung wiedergegeben, daß ich sie ebenso aufrichtig und ohne Falsch widerlegt habe.

Der voranstehende, oder sonst ausgezeichnete Satz ist jedesmal ein wörtlicher Auszug der neuesten Offenbarungen des Jacobischen Nichtwissens.

1) „Allemal und nothwendig ist ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewiesen werden soll; er begreift es unter sich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweisende erst herab, es trägt seine Realität von ihm zum Lehn". S. 136.

Dieser als eine sich von selbst verstehende, keines Beweises bedürftige Wahrheit aufgestellte Satz gibt über die logischen und wissenschaftlichen Begriffe des Hrn. Verfassers die tiefsten Aufschlüsse, daher derselbe auch billig allen andern Sätzen vorangestellt worden.

Diesem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für höher als die Zahl 9 angesehen werden; denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, sie trägt ihre Realität von dieser zum Lehn; 3 ist also mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen.

In der Geometrie steht der Satz, daß dem größeren Winkel eines Dreiecks die größere Seite gegenüber liegt, höher als der pythagorische Lehrsatz; dieser ist unter ihm, denn Wahrheit und Gewißheit strömen von jenem erst aus auf diesen. Euklides hat ihn zwar wie absichtlich an das Ende des ersten Buchs gestellt, um ihn, so zu sagen, als den Gipfel aller vorhergehenden zu bezeichnen. Aber was versteht Euklides von wissenschaftlicher Form? — Den Satz des X. Buchs, daß nur

fünf reguläre Körper seyn können, betrachten die Alten, wie noch Kepler, gleichsam als die reifste Frucht der ganzen Geometrie[1], aber nach unsrem Logiker steht der trivialste zu den Anfangsgründen gehörige Satz über demselben, denn er dient zu seinem Erweis.

Aus gemeiner Erfahrung oder Kenntniß von dem Gang aller wahren Wissenschaften ist dieses Axiom gewiß nicht abstrahirt, es ist ein wahrer Satz a priori, der in allen unsern Ansichten eine Umkehrung von der Art macht, wie das Kopernicanische System in den Ansichten des Himmels. — Da ich z. B. in der Construktion eines Hauses schlechterdings vom Fundament anfangen muß; also das Fundament der wahre Beweisgrund eines Hauses ist, so erhellt, daß wir uns täuschen, das Fundament unten zu suchen; denn der Grund ist ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird. Zwar deutet das Wort Grund, Grundsatz, ferner der Ausdruck eine Wahrheit begründen — sogar die lateinische ratio sufficiens — alle diese Worte weisen nach unten, in die Tiefe, und das in dem Axiom selbst gebrauchte Wort Beweisgrund wird im Verhältniß zu demselben ein wahres hölzernes Eisen. Aber die Sprache richtet sich bekanntlich meist nach dem Augenschein, oder dem nur gemeinen Menschenverstand, und die hohe Paradoxie des Axioms wird durch den in der Luft schwebenden Beweisgrund nur noch geistreicher.

Dieses neue Axiom, welches man einen wahren Gegenbeweis aller Tiefe nennen könnte, ist indeß ganz würdig der schon vor fünfundzwanzig Jahren gegebenen Lehre: wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren, alle Demonstration ist nur Fortschritt in identischen Sätzen[2], es wird nicht fortgeschritten von einem zu einem andern, sondern vom Nämlichen zum Nämlichen: der Baum des Wissens kommt nie zur Blüthe noch zur Frucht, es gibt überhaupt keine Entwicklung; es gibt nur

[1] — „Proclo non credidit affirmanti, quod erat verissimum, scil. Euclidei operis ultimum finem, ad quem referrentur omnes omnino propositiones omnium librorum (exceptis quae ad Numerum perfectum ducunt), esse quinque Corpora regularia". Joh. Kepleri Harmonice Mundi L. I.

[2] Briefe über Spinoza, S. 225.

allgemeine Sätze und Begriffe, unter welche speciellere als bloße Anwendungen aufgenommen werden.

Betroffen erkennen wir jetzt die Ursache unseres Mißverständnisses. Gestehen müssen wir, daß uns überall kein Beweisen aus Begriffen als solchen bekannt war, daß wir jenes subjektive Philosophiren, wo der Philosoph seine Wahrheit selber macht, leider! nicht gelernt; daß wir bis jetzt gemeint, der Gegenstand einer wahren objektiven Wissenschaft sey ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortschreiten und sich Entwickeln ein Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber; die wahre Methode des Philosophirens sey aufsteigend, nicht herabsteigend, wodurch sich denn nothwendig das grad' entgegengesetzte Axiom ergab:

„Allemal und nothwendig ist der Entwicklungsgrund unter dem, was entwickelt wird; er setzt das sich aus ihm Entwickelnde über sich, erkennt es als Höheres und unterwirft sich ihm, nachdem er zu seiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung".

2) Die Ahndung der Möglichkeit einer solchen evolvirenden Methode scheint doch Einmal — in der Beilage (S. 212. 213) vorzukommen, jedoch nur, um widerlegt zu werden. Doch muß dem Argument erst in etwas aufgeholfen werden, damit es diesen Dienst leistet.

„Ich beweise, sagt der Verfasser, indem ich den Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen einnimmt". (Es ist hier freilich alles todt ausgedrückt, als bloßes Zeigen — eines schon Vorhandenen, wie wenn von Schubfächern die Rede wäre, nicht von einem lebendigen Hervorbrechen eines jeden Theils an der Stelle und auf der Stufe, wo er nothwendig ist). „Was nicht als Theil zu einem Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren noch deduciren".

„Nun sind aber nicht nur alle Theile, Bestimmungen oder Prädicate zusammengenommen dem Ganzen, welches sie in sich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenstande eins und dasselbe, sondern sie stellen sich, und zwar eben deßwegen, auch nothwendig als zugleich mit ihm vorhanden dar, so daß objektiv weder das Ganze

vor seinen Theilen noch die Theile als Theile dieses Ganzen vorhanden seyn können vor ihm".

Hieraus müßte denn geschlossen werden: also ist aller Beweis unmöglich, weil alles zu Beweisende sich zu dem, woraus es allein bewiesen werden könnte, als Theil, als Bestimmung, oder als Prädicat verhalten muß; zwischen dem Ganzen aber, und dem Theil, der Bestimmung, dem Prädicat kein wahres Nacheinander stattfindet.

Dieses mit sichtbarer Anstrengung zu Papier gebrachte Argument würde aber viel zu viel beweisen, indem aus ihm die Unmöglichkeit schlechthin alles Beweises, und nicht nur die der wissenschaftlichen, sondern jeder Entwicklung ohne Unterschied folgen würde.

Unser großer Dialektiker, der S. 155 sogar die Kenntniß einer aristotelischen Regel zeigt, die er mir zu Gemüth führt, hat bei dem Satz, daß alle Theile mit dem Ganzen zugleich daseyn müssen, nur eine kleine Bestimmung vergessen, nämlich daß die Theile sowohl implicite als explicite mit dem Ganzen zugleich daseyn können. Meint er das Letzte, so hat sein Schluß den unbedeutenden Fehler, von dem er sich vielleicht erinnert in der Logik unter dem Namen Petitio principii gehört zu haben; meint er aber das Erste, so ist der Nerv des Beweises verloren.

Deutlicher vielleicht für den Hrn. Verfasser: sein ganzes Argument beruht darauf, zu leugnen, daß ein Ganzes in einem Zustande von Involution vorhanden seyn könne. Jeder Begriff gelangt nach ihm unmittelbar zu seiner Fülle, das Wesen schnappt gleich nach der Form, die Einheit nach der Allheit; weil nun gerade in dieser Mitte der Philosoph sein Wesen hat, so begreift Hr. Jacobi nicht, wie man dazwischen hineinkommen könne. Gewiß redet er hier aus eigner Erfahrung, unstreitig hat Hr. Jacobi in dieser Falle den größten Theil seines philosophirenden Verstandes verloren, und will nun als schlauer (äsopischer) Fuchs auch uns andere zu Ablegung dieses unnützen und überflüssigen Werkzeugs bereden.

Auch die Behauptung ist nicht gegründet, das sich Entwickelnde oder das zu Beweisende müsse sich zu dem, woraus es sich entwickelt

oder bewiesen wird, wie **Theil** zum Ganzen verhalten. Das nächste Verhältniß findet statt zwischen dem impliciten, unentfalteten, und zwischen dem expliciten, nach seinen einzelnen Theilen auseinandergesetzten, Ganzen; in diesem aber kann, eben weil es ein solches ist, der Theil nur durch sein Verhältniß zum Theil bestimmt werden, nicht durch sein in-dem-Ganzen-Seyn, indem sonst dieses zweite (objektive) Ganze von dem ersten (subjektiven) nicht wahrhaft verschieden wäre. — Hiebei kommt es denn allerdings darauf an, den **Anfang** zu finden, den Hr. Jacobi Zeit seines Lebens nicht gefunden, und, wie aus der Folge erhellen wird, gar nicht finden konnte.

3) Das folgende, gerad' ins Ziel treffende, Argument (S. 136) bezieht sich wieder auf das Axiom Nro. 1.

„So wenn das Daseyn eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müßte Gott selbst sich aus Etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewußt werden könnten, das also **vor und über** ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseyns, daß vielmehr" u. s. w. (das Letzte wird ihm geschenkt und willig zugegeben).

Vor einem andern und **über** ihm seyn sind für den Hrn. Verfasser gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpositionen ruhig mit einem und. Es ist die schon bei dem **Axiom** gerügte Verwechslung von Priorität und Superiorität.

Auch dieser Satz läßt sich wieder ins gerad' Entgegengesetzte umwenden, nämlich:

> „Das Daseyn eines lebendigen Gottes ist eben darum erweislich, weil dieses lebendige Daseyn aus einem nothwendigen Grunde, dessen wir uns nothwendig bewußt werden, und der insofern **vor** und **unter** dem lebendigen Daseyn ist, sich selbst entwickelt, also auch aus ihm zu entwickeln ist".

Entsetzlich! ruft unser philosophischer Gottesgelehrter aus. Da hören wir also, das lebendige Daseyn Gottes oder Gott selbst als ein

lebendiger, setze einen Grund voraus, aus dem er sich erst entwickelt — daß er gleichsam nur Effekt, nur eine Seele des Alls ist. — Nur ruhig, und die Sache wird sich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieser Grund wieder Gott selber, aber nicht als bewußter, intelligenter ist, und dieses Erschreckliche wenigstens wird verschwinden. Gott muß Etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sey absolut.

Freilich mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zuläßt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch Fühlbares beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht. Mit diesen soll sie sich aber auch nicht vertragen.

Um für den aufmerksamen, wohlgesinnten Leser deutlicher zu werden, stehe hier noch dieß. Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tieferen Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? — Oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Kann sich etwa Hr. Jacobi eine Aseität mit Bewußtseyn denken? — Wie wenig hat er in diese heilige Tiefe geblickt!

4) „Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben, solche, welche das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen, allmählich sich entwickeln lassen, und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und aus ihm beginne alles, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, sondern es gehe voraus, und es sey der Anbeginn von allem ein sittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott“. S. 149. 150.

Auch bei diesem Hauptsatz, von dem ich gestehe, daß er, wahr befunden, allen wissenschaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unserer Zeit vieles ausgelassen, das zur näheren Bestimmung

gehört, und das ein Philosoph von Profession, der dieses Metier schon fast von Kindesbeinen an geübt, nicht übersehen sollte.

Es wird dieß am einleuchtendsten werden, wenn ich den Satz mit seinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter, was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken lasse.

„Einige behaupten, es gebe nur zwei Hauptklassen von Philosophen. Die erste, sagen sie, läßt das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren sich entwickeln und erheben".

„Hier sollten sie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erstens solche geben, die das Vollkommenere aus einem von ihm unabhängigen und verschiedenen Unvollkommenen entspringen ließen. Dergleichen Philosophen aber, die sich in der Ungereimtheit so weit verloren, sind nirgends anzutreffen. Wohl aber gibt es solche, und deren sind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommenere aus seinem eignen Unvollkommeneren sich erheben lassen. Darin nun liegt nichts Widersinniges. Denn so sehen wir täglich, daß aus einem Unwissenden durch Bildung und Entwicklung ein Wissender werde; der Mann sich aus sich selber als Jüngling, der Jüngling sich aus sich selber als Knaben, und dieser wieder aus sich selber als Kind, welches doch lauter unvollkommenere Zustände sind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur selber, wie diejenigen wissen, denen die nöthigen Kenntnisse nicht abgehen, sich von geringeren und verworreneren Geschöpfen allmählich zu vollkommeneren und gebildeten erhoben hat.

„Die andere Hauptklasse aber, behaupten nun wieder jene zuerst Redenden, unterscheide sich dadurch, daß sie lehre, das Vollkommenste sey zuerst, wobei sie jedoch den Fehler begeht, nicht zu sagen, ob es actu oder potentiâ, der That oder dem bloßen Vermögen nach zuerst sey; denn das Letzte behaupten auch die andern, denen sie doch widersprechen wollen. Nothwendig muß nämlich das Allervollkommenste — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in sich hat — vor allen Dingen seyn; die Frage ist aber, ob es

als das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist aus vielen Gründen, aber schon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widersprochen, daß dasjenige, welches zuerst war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist — wie, wenn jemand — um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der sagt, daß Newton der vollkommenste Geometer ist, damit nicht behauptet haben will, daß er es schon als Kind gewesen, und doch auch nicht leugnet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton ist, welcher der vollkommenste Geometer ist.

„Diese andere Hauptklasse behauptet dann ferner, der ersten, wie sie meint, entgegen: es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, welches doch die der ersten ebensowenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott äußere Natur verstanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur des Wesens selber, welches sich durch die Schöpfung ausbreitet, und diese Natur könne mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern müsse in Ansehung der Eigenschaften von ihm verschieden seyn. Wie wenn man z. B. sagte, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könne die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewissermaßen vorausgesetzte Natur des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müsse also ein Mangel, wenigstens selbstbewußter Güte und Weisheit, oder sie müsse bloße Stärke seyn [1].

[1] „Von sich selbst übt die Natur weder Weisheit noch Güte aus, sondern überall nur Gewalt; sie ist, was ohne Freiheit, ohne Wissen und Willen wirkt, in ihr herrscht allein das Gesetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Gesetz der Stärke waltet, da ist, sagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da ist keine Majestät: Sine bonitate nulla majestas!“ Jacobi von den göttlichen Dingen, S. 167. 168.

Daß aber etwas in Gott sey, das bloß Kraft und Stärke sey, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er allein dieses und sonst nichts anderes sey. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie sollte eine Furcht Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch selbst, mitsammt seiner Weisheit und Güte, bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und ebenso gut, ja besser läßt sich der alte Spruch umkehren, daß ohne Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. Nicht umsonst auch, setzen sie hinzu, reden heilige Bücher so viel von Gottes Kraft und von der Stärke seiner Macht.

„Wenn aber einmal eine Stärke, also etwas, das bloße Natur ist, in dem höchsten Wesen zugegeben werden müsse, so frage sich dann erst, was dem andern vorausgegangen sey, ob sie glauben, daß Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke darüber gekommen sey, oder ob sie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn sie das Letzte bei weitem glaublicher finden müssen, wie sie denn müssen (es wäre denn, daß sie gar zu unfähig wären, um sich überhaupt zu solchen Gedanken zu erheben), so werden sie wohl auch zugeben müssen, es sey das von Anbeginn, d. h. zu allererst, Gewesene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß Aeußerliches und hieher noch gar nicht Gehöriges wäre, wohl aber — die Natur des Wesens selber gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. Aber auf dergleichen Bestimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie darnach geschnappt haben.

„So stellen eben diese jenen ersten auch beständig entgegen: es müsse der Anbeginn von allem ein sittliches Principium

gewesen seyn, unterlassen aber zu bestimmen, ob ein actu oder bloß potentiâ sittliches, wodurch sie gewinnen, daß die, die klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz, zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich[1] ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentiâ oder implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

„Soviel aber das betrifft, was jene sogenannte andere Hauptklasse von Philosophen ferner sagt: es gehe als Anbeginn (auch der Intelligenz selber?) voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, so haben wir schon durch die in ihre Worte eingeschaltete Frage geantwortet. Da sie also auf dem Tiefsten zu seyn glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie so viel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloß auf sich selber, als Intelligenz, beruhen — als bloße Intelligenz seyn könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seyns, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.

„Jene andern also (von der zweiten Hauptklasse), welche zu sehr Idioten sind, um dergleichen einzusehen, werden ganz entrüstet, wenn

[1] Wohl zu unterscheiden von unsittlich.

sie merken, daß die Wissenden ein nichtintelligentes Princip und zwar als das Unterste und Tiefste der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können, — voll Aergers hierüber fangen sie an, jene ersten als Gottesleugner zu schelten, und legen ihnen die Daumenschraube an, daß sie bekennen sollen: sie seyen Atheisten, und lügen es nur, wenn sie auch von Gott reden.

„So also verhält es sich mit jenen zwei Hauptklassen von Philosophen, wo aber weit richtiger gesagt würde, daß die eine die Klasse der Philosophen sey, die andere aber das Geschlecht der erbärmlichen und unwissenden Sophisten."

In dieser Umschreibung des Jacobischen Satzes habe ich also für den tiefer denkenden Leser meinen — Naturalismus offen und wie mir scheint deutlich genug dargelegt. Zu diesem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich stehen.

Unserem Gottesgelehrten ist dieß nicht zuzumuthen. Könnte er solche Dinge nur ahnden, es hätten ihn längst näher liegende Fragen beunruhigen müssen, z. B. „wie es doch komme, daß das Alte Testament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geistigste nach seiner Meinung überall das Erste ist, warum Gott sich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott — mehr verborgen als geoffenbart [1], und überhaupt mehr physische Eigenschaften gezeigt, seine höchsten geistigen Eigenschaften aber erst vor noch nicht zweitausend Jahren dem Menschengeschlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?"

5) „Es gibt nur zwei Systeme, Naturalismus und Theismus; beide sind unverträglich, und können auf keine Weise zusammen bestehen, oder sich ausgleichen". — Dieser Satz ist so sehr der Inhalt der ganzen Polemik, daß es unnöthig wäre, eine einzelne Stelle anzuführen.

[1] „Die Natur verbirgt Gott", sagt der Gottesgelehrte auch S. 189, und merkt nicht, daß sie diesem nach nur der verborgene Gott seyn kann.

Darin eben — in dieser vermeinten Unversöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenschaftlich behaupten müssen, weil nur damit ihre Halbheit bestehen kann — eben darin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich seyn, und kann daher, wie schon bemerkt, nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott seyn könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. Sie halten Gott für gerade ebenso beschränkt wie ihre eignen engherzigen Vorstellungen, und ihren armseligen Theismus vertheidigend, geben sie sich den Schein, für die Ehre Gottes zu streiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Ansehung der Dignität dem Theismus nicht gleich steht, ist doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Ansprüche befriedigt zu werden. Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist.

Der Naturalismus kann den Theismus nur insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundsatz, daß überall und in allem Wissen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeschritten werden soll, daß erst das Geringere begriffen seyn muß, ehe man sich anmaßen kann das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Ansprüche an das ächt philosophische System als der Theismus.

Unser Lehrer sagt: es gibt nur diese zwei Systeme, er erkennt sie also wirklich als zwei, d. h. ein jedes als etwas; er gesteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch soll — der Naturalismus allein verstummen, und von einem höchst unvollständigen, seinem eignen Zweck

nicht einmal genügenden — selbst nur so genannten — Theismus sich abweisen lassen. Gerade dadurch — durch einen solchen kraftlosen und doch ausschließenden Theismus wird die lebendige, nie versiegende Quelle eines wissenschaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er im Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Systeme sich klar genug vorstellt, der muß unmittelbar erkennen, daß sie auf irgend eine Weise versöhnt werden müssen, wenn dieß gleich nicht durch ein Einerleimachen, wie es sich unser vermeinter Gottesgelehrter vorstellt, sondern nur durch eine Verknüpfung geschehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwischen Leib und Seele, allgemein aber zwischen Niederem und Höherem stattfindet.

Indem ich übrigens eine solche lebendige Verknüpfung beider Systeme behaupte, so verstehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine Natur in Gott behauptet. — Daß ohne dieses auch kein System möglich sey, welches Bewußtseyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet, habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt — bewiesen also auch, daß Naturalismus (in dem eben bestimmten Sinn) **die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus** ist.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Interesse dieser beiden Systeme ist, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Interesse auf der Seite des Theismus sogar noch größer ist als auf der Seite des Naturalismus. Dieser kann wenigstens noch für sich anfangen, und insoweit bestehen, wenn er auch nicht für sich enden, nicht in das Höhere sich verklären kann, nach dem er ebenso innig, wie die Natur selbst, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er schwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder ist, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen sind, welches uns Hr. Jacobi unter dem Titel der Ahndung, der Sehnsucht, des Gefühls als

die vollkommenste Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieses Theismus im Leeren schwebt, so ist er auch innerlich leer, nichts Festes, Bestimmtes, keine Natur mit einem Wort — in dem Sinn wie von einem Menschen gesagt wird, er sey eine starke, eine tüchtige, eine gesunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieses Wesen, für welches schon der Begriff zu kräftig, zu objektiv ist, vor aller Luft der Wissenschaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wissenschaft, das ausdrückliche Wort: Gott, sobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unser Gottesgelehrter, wenn sie ihm heute klar werden könnte, ebenso erschrecken würde, wie er vor einem Gespenst erschräcke; weil sich eine solche Lebendigkeit ohne physischen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegensetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieser ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt werden mußten. Nur zusammen bringen sie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die seyn, wie, auf welche Art sie in Verbindung zu setzen seyen? Der moderne Theismus, der von den geistigsten Begriffen anfangen zu können meinte, suchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig als, entweder ihre Existenz zu leugnen (welches im Idealismus versucht wurde), oder sie zu ignoriren, oder, was ebenso bequem ist und das nämliche sagen will, sich über sie, wie unser Gottesgelehrter, ins Nichtwissen zurückzuziehen. — Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; so viel ist klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott sey, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieser nothwendige Gedanke ist zuerst in unserer Zeit durch die

darum so genannte Naturphilosophie, die Alleinheitslehre, oder wie sie Hr. Jacobi sonst nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dieß geschehen könne — diesen wissenschaftlichen Proceß versteht er nicht, wie er noch manches andere nicht versteht, und sollte eben deßhalb sich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. — Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem nassen Wege thatenloser Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geistes wird es gewonnen.

6) „Man hat nur die Wahl, anzunehmen, daß das Absolute ein Grund, oder, daß es eine Ursache sey. Daß es Grund sey und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; daß es Ursache sey und nicht Grund, der Theismus". S. 169.

Hierauf dient als Antwort, daß hier schlechterdings keine Wahl sey, daß das Absolute sowohl Grund als Ursache sey, und als beides gedacht werden müsse.

Da unser Lehrer nur das Erste leugnet, so haben wir auch nur dieses zu erweisen.

Gott, oder, genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist Grund — in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal ist er Grund — von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist. Daß jede Intelligenz einen Anfang ihrer selbst in sich selber haben müsse, der nichtintelligent sey, wurde schon bei Gelegenheit des vierten Satzes erwiesen. Aber Gott macht sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. „Die äußere Schöpfung, sagt J. G. Hamann, ist ein Werk der größten Demuth"; einstimmig betrachten die geistvollsten Lehrer die Schöpfung als Herablassung. Wie kann sich Gott herablassen, als, indem er sich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von sich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich sey, und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht sich zugleich zum Grunde seiner selbst, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nichtintelligenten) dem höheren unterordnet, mit diesem frei von der Welt, über der Welt — (nach dem Jacobischen Ausdruck als

Ursache lebt), wie der Mensch erst dadurch sich wahrhaft zur Intelligenz, zum sittlichen Wesen verklärt, daß er den irrationalen Theil seines Wesens dem höheren unterwirft [1].

Daß Ansichten der Art nicht für solche sind, die einen ein für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, versteht sich, und es wäre in dem Betracht weiter nichts zu sagen, als daß sie sich dann auch mit den gemeinen Begriffen begnügen und nicht in das Geschäft des Philosophirens mischen sollten.

Das hier Gesagte ist zugleich auf alle die Variationen des nämlichen Entweder — Oder anzuwenden (die ganze Polemik ist nur eine ewige Wiederholung), z. B. auf S. 175, wo die eine Behauptung (die des Naturalismus) so ausgedrückt ist: das Absolute sey (!) nur das Substrat des Bedingten, wo Substrat so viel als Grund heißt. — Daß aber aus keiner von beiden Behauptungen, nämlich für sich genommen, das Daseyn des Weltalls erklärbar sey, ist allerdings gewiß.

Hiebei verdient bemerkt zu werden, daß, wenn in dem Bisherigen unser großer Lehrer die gleiche Objektivität beider Systeme eingesehen zu haben schien, er S. 176 den „nie zu vertilgenden" Antagonismus beider wieder subjektiv erklären will, ganz einfach nämlich aus der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen! Eine Aeußerung, die nichts anderes als wahres Mitleid erregen kann.

Alle diese Entweder — Oder sind durch den ersten Grundsatz der sogenannten Naturphilosophie abgeschnitten; hätte der allein Weise unserer Zeit auch nur diesen verstehen lernen, so konnte er sich seine ganze Polemik ersparen, und hätte nicht bei allen Gelegenheiten, wo er den Gegensatz berührt, z. B. S. 170 (wo das Entweder so unwahr und abgeschmackt ist als das Oder) und S. 177, wo er von Freiheit und Nothwendigkeit reden will, sogar elendiglich dem Ziel vorbeigeschossen.

7) „Nennt Gott nicht das unendliche Wesen, sagt Platon, denn dem Unendlichen widerstehet das Daseyn; es ist wesentlich wesenlos. —

[1] Man vergl. die Stuttgarter Privatvorlesungen, im vorhergehenden Band S. 429 und S. 433 ff. D. H.

Nennet ihn den, der das Maß gibt, in dem ursprünglich das Maß ist, saget: Er selbst ist das Maß". S. 14.

Diese in dem früheren Aufsatz (über Lichtenbergs Weissagung) befindliche Stelle ist eine von den anklingenden, da man meint das Rechte zu hören, und ist doch kein Ernst darin, indem man sich gleich nachher wieder auf den alten Irrwegen findet.

Hätte der Weise unserer Zeit nur das Eine Wort verstehen lernen, dem Unendlichen widerstehet das Daseyn, und ernstlich Anstalt gemacht, eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives in Gott zu setzen, so brauchte es all das Gezänke nicht. Aber davor erschrickt die Leerheit seiner abstrakten Begriffe, die von den bekannten, daß Gott ens realissimum, actuosissimum sey, in nichts verschieden sind. Gleich S. 164 versichert er wieder, alles außer Gott sey endlich — in Gott also sey keine Endlichkeit.

Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft seyn sollende, in der That aber wesenlose — Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes — wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen — Mangel an Aufrichtigkeit, die der wahrhaft redliche Kant gerade in diesen Dingen so sehr beklagte. — Für sein nothwendiges Denken kann niemand, und was einer wirklich nicht zu denken vermag, das soll er sich nicht anstellen zu vermögen. Fichte war, nach unseres gemeinschaftlichen Lehrers Erzählung (S. 116. 117), so ehrlich es herauszusagen: „Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt ihn zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn, und jener höhere Grad desselben, Persönlichkeit, sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden." Warum ahmt ihm Hr. Jacobi nicht nach, da ihm eine Persönlichkeit Gottes — nicht bloß unbegreiflich (das gesteht er), sondern undenkbar seyn muß, solange er nicht eine Natur, ein negatives Princip in Gott erkennt? Man darf dieß behaupten, indem es nicht individuell, sondern allgemein und an sich unlöglich ist, ein

Wesen mit Bewußtseyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden — so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. Etwas nicht denken können und es leugnen, sind ja doch noch ganz verschiedene Sachen.

Warum stellt sich denn Hr. Jacobi, als müßte Er — Er allein noch die Persönlichkeit Gottes halten, er, der gerade dasjenige Princip in Gott leugnet, wodurch allein Persönlichkeit möglich ist, und dessen Gott gerade ein ganz subjektloses Wesen seyn muß.

Alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität [1].

Bis dahin also, daß unser Lehrer eine solche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen, die ihm in der Naturphilosophie ein so großes Aergerniß ist, und von welcher er stets nur in Bezug auf die Creatur gesprochen, ohne auch da sonderlichen Verstand davon zu zeigen — bis er diese Identität in Gott selber begreift, bis dahin mag er nur unterlassen, andere zu belehren, daß sie Gott nicht den Unendlichen nennen sollen — bis dahin verlange er nicht, daß wir ihm auch nur einen Begriff von der Persönlichkeit Gottes zugestehen, und sein Reden von ihr für mehr als leeren Schall achten.

Nachdem durch die bisherigen Argumente, zufolge der Meinung unseres Lehrers, bewiesen worden, daß nur entweder Theismus oder Naturalismus angenommen werden könne, so folgen nun billig die Beweise, wodurch einleuchtend gemacht werden soll, daß das Höhere nicht aus dem Niederen, Göttliches, Wahres, Gutes nicht aus dem Natürlichen herzuleiten oder zu entwickeln sey.

8) „Daß die Dinge in der Welt gut sind — oder werden, spricht Aristoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde noch etwas dergleichen Ursache seyn, und jene Philosophen selbst (die das All für Eins halten — setzt Hr. Jacobi hinzu) können das nicht geglaubt haben".

[1] Vergl. a. a. O. S. 419 und S. 436. 439. 440. D. H.

S. 147. (Hieraus wird dann nachher gefolgert, daß diejenigen taumeln, welche nicht eine sittliche Ursache als Anfang setzen).

Den Aristoteles, und wie er eigentlich zu verstehen, lassen wir einstweilen bei Seite, um uns mit einem viel größeren Denker ins Klare zu setzen.

Er redet viel von einer Gewalt des Guten, und spricht nach Platon: Gott sey der Ursprung und die Gewalt des Guten. Nun ist doch Gewalt undenkbar ohne etwas, wogegen sie Gewalt ist. Also fordert das Gute selbst etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was insofern nothwendig — nicht eben das Böse, aber doch — das nicht Gute ist. Nur indem es dieses von sich nicht Gute verwandelt, veredelt, es zum Guten macht, offenbart es sich selbst als das von sich Gute, zeigt es sich als Gewalt des Guten. So sagt auch Platon in der angeführten Stelle — nicht Gott bringe das Gute, sondern er bringe das Bessere hervor.

Woher kommt nun also dem Guten das nicht Gute, ohne das es gar nicht als das Gute seyn, sich offenbaren könnte? Will Hr. Jacobi den Ursprung des Nichtguten aus dem Guten herleiten? dann wäre ja das Gute, d. i. Gott, nicht, wie er sagt, der Ursprung und die Gewalt des Guten, sondern der Ursprung und die Gewalt des nicht Guten.

Also, wenn es von dem Guten nicht hervorgebracht seyn kann, muß es nothwendig in seiner Art so ewig seyn wie das Gute selber, und weil das Gute es nicht schaffen, ja unmöglich wahrhaft wollen kann, so kann das Gute es nur finden, wie wir es auch nur (in uns) finden; und so ist also das Nichtgute schon da, indem das Gute sich erhebt.

Weil aber dieses nicht Gute — nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares ist, weil es also das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner das nicht Gute nicht selber das Seyende, sondern nur der Grund des Seyenden, nämlich des Guten ist, den dieses als Anfang seiner selber in sich selbst hat: so können wir sagen, nicht nur das Erste, d. i. vor allem Seyende, sey das Gute, sondern auch das nicht selber Seyende, welches das

Gute als einen Grund seiner selbst in sich hat, sey ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, also auf jede Weise sey das Gute der Anfang und das Erste.

Ich muthe meinem Gegner nicht zu, daß er diese Rede verstehe, die ich um seinetwillen nicht deutlicher machen wollte. Ich wende mich zu Aristoteles, dessen Stelle aus dem dreizehnten Buch der Metaphysik, so wie sie von Hrn. Jacobi gegen mich angeführt wird, gerade für mich ist.

„Schwierigkeit hat — so lautet sie bei ihm S. 148 — selbst für den geübten Forscher das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urstoffen und zu den Uranfängen. Ob in diesen etwas sey, das wir das wirklich Gute nennen mögen — (Aristoteles läßt die hier durchaus nöthige Bestimmung nicht aus) — oder ob es darin nicht enthalten, sondern später entstanden sey, dieß ist die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen gilt, wie es scheint, diese Frage für entschieden; sie verneinen jenes und behaupten, daß erst im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erscheinung komme" — (nicht überall erst werde, wie unser theologischer Philosoph solche Meinungen auslegt. Hiernach wäre nichts weniger als undenkbar, daß Aristoteles unter diesen Theologen eben vornämlich den Platon gemeint, den Hr. Jacobi gern zu seines Gleichen machen möchte, der aber, der Ewigkeit der Urbilder unbeschadet, gerade das behauptet, was Aristoteles hier anführt, der ebenso ein einst gewesenes Chaos annimmt, dessen Begriff unserem Gottesgelehrten ein Aergerniß ist, ja der sogar die Natur der Dinge aus einem ehemaligen Zustand der Unordnung erst später zu dem gegenwärtigen Schmuck der Anordnung gelangen (*ἐς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι*) läßt). — „Dieses thun sie (jene Theologen) aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegensteht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Diese Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute als ihm beiwohnend (nicht als es seyend) zuschreibt; sondern darin, daß man das Eine (das eigentlich Seyende, das Gute als solches, — zugleich) zum Uranfange — (zu dem, was wir oben nur den Anfang des

Guten in ihm selber genannt haben) — den Uranfang (dann ferner) zum Urstoffe, und das Viele zum Erzeugnisse des Einen machen (es aus dem Einen herleiten) will" — also gerade darin, was in der Jacobischen Predigt das beständig Wiederkehrende ist, nämlich das Eine, das von sich Gute und Weise, sey auch der Anbeginn, der Uranfang, das Eine sey auch actu vor dem Vielen — kurz darin, was noch jetzt das Kreuz der Philosophie ausmacht, woran Hr. Jacobi nebst vielen andern geschlagen ist.

Nach dieser Erläuterung wird wohl jedermann für unsern Theologen räthlich finden, sich mit jenen alten Theologen nicht mehr zu befassen. Die sind ihm wirklich zu hoch; versuche er's lieber mit uns Geringen!

9) „Wir können uns nicht wähnen als ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finsterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ohngefährs — wähnen, unsern Witz wahnwitzig anstrengend, das Leben sey vom Tode hergekommen, dieser habe auf jenes nur allmälich sich besonnen, so die Unvernunft allmälich auf die Vernunft, der Unsinn auf eine Absicht, das Unwesen auf eine Welt". S. 98.

Es müßte einen Stein erbarmen, wie kläglich Hr. Jacobi, seinen Witz wirklich wahnwitzig anstrengend, die Meinung seiner Gegner vorstellt. In der Widerlegung durch bloße Darstellung, durch Veränderung und Uebertreibung der Züge erst ins Weinerliche, dann ins Fratzenhafte, zuletzt ins Abscheuliche ist unser Theolog ein unverkennbarer Meister. So wie er die Sache hier darstellt, hat sie wohl niemand auch nur gedacht, noch viel weniger behauptet. Es sind wahre aegri somnia.

Findet denn der Witzige das Gegentheil so natürlich, daß der Tod aus dem Leben herkomme? Was kann den Lebendigen bewegen, Todtes zu schaffen, da doch Gott ein Gott der Lebendigen ist, und nicht der Todten? Es ist unbedingt begreiflicher, wie aus dem Tod — welcher freilich kein absoluter Tod seyn kann, sondern nur Tod, der Leben in sich verschließt, — Leben hervorgehe, als umgekehrt, wie das Leben sich in den Tod hinab begebe, verliere.

Seyn und Leben, Nichtseyn und Tod sind doch wohl auch unserem Gottesgelehrten gleichbedeutende Dinge. Wie sagt er denn (S. 158) „der Gott des Theismus rufe aus dem Nichtseyn hervor das Seyn". Da wären wir also doch ein aus der dummen Nacht des Nichtseyns ausgekrochenes Lebendiges, unser Leben wäre wirklich vom Tod hergekommen. Der Gottesgelehrte müßte ja nach seinem Grundsatz sagen, der Gott des Theismus rufe hervor aus dem Seyn (dem eignen) das Nichtseyn (das nichtige Seyn der Dinge in der Welt).

Ebenso mit Licht und Finsterniß. Er scheint begreiflicher zu finden, daß das Licht die Finsterniß gezeugt, als daß umgekehrt jenes aus dieser aufgegangen. Daß Finsterniß Licht anzünde, hat wohl noch niemand gesagt (obwohl ein unerwarteter Sinn darin liegen könnte), daß aber Finsterniß Feuer in sich verschließt, lehrt das gemeinste Feuerexperiment mit Stahl und Kiesel. — Auch die mosaische Schöpfungsgeschichte, welche unser aufgeklärter Theolog nach Herder als eine allegorische Darstellung des Morgens — als eine Art von Panorama des Sonnenaufgangs — erklärt, weiß nichts davon, daß die Finsterniß vom Licht herkomme.

Meine wahre unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied von einem Zustande der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird[1].

Ich behaupte sogar aller Jacobischen Logik zum Trotz, daß es selbst **im Denken und Forschen wohl möglich ist, sogenannte klare Begriffe sich zu verschaffen, aber nicht von ihnen auszugehen, weil man unfehlbar bei ihnen sitzen bleibt. Gewöhnlich sind sie so klar, so ausgeleert von Substanz, daß es unmöglich ist, mit ihnen noch an das eigentlich Dunkle, d. i. ans Reelle, heranzukommen. Ich glaube vielmehr, der gesunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forschens sey, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finsterniß zu Licht, vom chaotischen Stoff und Gemenge der Gedanken**

[1] Vgl. a. a. O. S. 441. D. H.

durch allmähliche Bestimmung zur Anordnung und gesetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem

ist (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künstlers Art — ist auch Gottes Art.

Nach der Philosophie, welche unser durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält sich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zusammenzieht, sie erst macht; nach der Philosophie, die ihm ein Gräuel ist, wie die Sonne, die schon daseyende Wolken zertheilt [1].

Wir schließen mit dem erhabensten Resultat, bis zu welchem sich für dießmal das Jacobische Philosophiren erschwungen.

10) „Wohl gibt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar ist dieses Wissen das gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen — aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". S. 152.

Dieses in einer Anmerkung versteckte Bekenntniß nebst der angehängten Unterscheidung muß allen treuen Verehrern und den paar Nachbetern des Hrn. Verfassers sonderbar vorkommen. Sie werden fragen, wo denn das so gepriesene und von ihnen utiliter acceptirte Nichtwissen hingerathen sey: wohin die geistreiche Lehre: „Ein Gott, der gewußt werden könnte (von dem es also ein Wissen gäbe), wäre gar kein Gott" [2], wohin so viele andere gleichen Schlags, z. B. „Alle Philosophen wollten das Wahre wissen, aber sie wußten nicht, daß, wenn das Wahre menschlich (also aus menschlicher Vernunft) gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf

[1] Dieses ist auch wahrhaft Platonische Lehre. — Wer den Platon erst aus der lateinischen Uebersetzung geradebrecht, dann aus der Stollbergschen, ja Kleukerschen Uebersetzung, seit ein paar Jahren aus der (noch nicht vollendeten) Schleiermacherschen kennen gelernt, der sollte sich billig nicht herausnehmen, über Platon mitzureden.

[2] Jacobi an Fichte, Vorrede S. IX.

menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen zu werden"[1], oder: „**mit seiner Vernunft** (der nämlichen doch, aus der jetzt ein absolutes Wissen von Gott, das Gewisseste im menschlichen Geiste entspringt?) mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner **Unwissenheit desselben — Ahndung** des Wahren gegeben[2].

Wenn aber die lieben Verehrer auch den Abfall von dem bisherigen, hauptsächlich in Bezug auf Gott behaupteten Nichtwissen zugithalten, weil er doch nur in einer Anmerkung — recht als ein Abfall — zum Vorschein kommt, weil also Hoffnung ist, daß dieses neue Wissen doch nie in den Text kommen, zum Text sich erheben werde — wenn sie denn ferner auch die feine Unterscheidung von Wissen und Wissenschaft sich gemerkt, wie sollen sie wieder den letzten Theil der Behauptung mit der — ebenfalls in einer Anmerkung befindlichen Aeußerung S. 35 reimen, „der dreieinige allgemein unphilosophische (!) Glaube an Gott, die Natur und den eignen Geist müsse auch ein im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion (d. h. doch wohl in der Wissenschaft?) bestätigter Glaube werden?" Man sieht, das Gewirre der Vorstellungen ist nicht geringe, und die verschiedenen Theile des zusammengestoppelten Buchs weichen nach allen Seiten auseinander[3].

[1] Ebendas. S. 26.

[2] Ebendas. S. 29.

[3] In dem voranstehenden Aufsatz S. 8 liest man auch: „Wer Gott nicht siehet, dem ist die Natur ein Vernunftloses". Aber schon S. 177 ist die Natur wieder vernunftlos. — Dort heißt es (freilich auch nur in der Anmerkung S. 34): „der Verstand isolirt ist materialistisch und unvernünftig, er leugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt ist idealistisch und unverständig, sie leugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückelte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich verständig und vernünftig, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur und den eignen Geist". — Alles übrige Sonderbare beiseitgesetzt, so wird hier eine Vereinigung von Verstand und Vernunft anerkannt, die, weil sich beide nach S. 177 zueinander verhalten, wie sich Naturalismus und Theismus verhalten, auch eine mögliche Vereinigung dieser beiden einschließt. Aber zwischen diesen beiden ist nach S. 150 (im Text) „keine Annäherung, noch weniger Vereinigung zu einem Dritten, in

Hr. Jacobi statuirt ein unbedingtes Wissen Gottes — wahrscheinlich eines *persönlichen* —, das unmittelbar aus der Vernunft entspringt. Hierin kann ich ihm nicht beistimmen, und indem mein Lehrer mir so zu sagen Recht gibt, behauptet er weit mehr als ich je verlangt. Das reine, unmittelbare Wissen der Vernunft kann nur ein Wissen vermöge ihres absoluten Gesetzes seyn — ein Erkennen des *Widerspruchs*, oder der *absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen*, als des Höchsten. Dieses Erkennen ist zwar insofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Wesen jener absoluten Identität implicite schon Gott, oder, genauer zu reden, *dasselbe Wesen ist, welches* sich zum persönlichen Gott verklärt. Aber ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, sondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt [1]. — Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als Ω, aber als das A ist er nicht, was er als das Ω ist, und inwiefern er nur als *dieses* — *Gott* sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden [2], es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der *unentfaltete* Gott, Deus implicitus, da er als Ω Deus explicitus ist.

Ein unmittelbares Wissen von einem persönlichen Gott kann auch nur ein persönliches Wissen seyn, beruhend wie jedes der Art auf

dem sie sich ausgleichen, möglich". Auch der Verstand behält nur das Recht, gegenüber von der Vernunft — zu verstummen.

Des Verfassers Anmerkungen verhalten sich zu seinem eignen Text, wie die mancher Commentatoren zu fremdem. Fast sollte man wünschen, könnt' es helfen, er möchte künftig, da ihm der Text ohnehin etwas auszugehen scheint, Noten ohne Text — *nur* Anmerkungen schreiben.

[1] Man sehe die Abhandlung: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, *Philos. Schriften*, I. Band, S. 505 [S. 412 des vorhergehenden Bandes].

[2] In der ersten Darstellung meines Systems (Zeitschrift für speculative Physik, Band II, Heft 2. [Band IV]), auf die ich immer wieder verweisen muß, habe ich mich enthalten, die absolute Identität, inwiefern sie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen, wovon sich jeder durch eignen Anblick überzeugen kann. Erst in späteren, weniger strengen Darstellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weiteren Mißverständnisse über diesen Punkt besorgte.

Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dieses gehört nicht in die Philosophie, ist, wie gesagt, nicht Sache der Vernunft, und ist von Hrn. Jacobi, bei dem übrigens alle diese Begriffe durcheinanderlaufen, schwerlich gemeint worden.

Aber eben dieses Daseyn Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand — recht eigentlich der Wissenschaft, und nicht nur überhaupt, sondern ihr höchster, letzter Gegenstand, das Ziel ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat, und das sie gerade zu der Zeit erreicht, da Hr. Jacobi noch Einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will (der schwerlich einen verständigen Sinn der Worte anzugeben wüßte: das Wissen von Gott könne sich nicht zur Wissenschaft gestalten, indem vielmehr umgekehrt das Wissen aus der Wissenschaft sich gestalten muß) — und durch eben diejenige Philosophie, welche der nämliche gute Mann — des Atheismus beschuldigt.

3.

Das Allgemeine.

(Eine allegorische Vision.)

Ist es mir im Vorhergehenden gelungen, die Unwahrheit, ja die Ungereimtheit der — nicht bloß gegen meine Lehre, sondern mich selbst — erhobenen Anklage darzuthun, zugleich die Ursachen und Quellen derselben aufzudecken, so wird es jetzt verstattet seyn, die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weise zu nehmen.

Doch dringen sich zuvor einige allgemeine Bemerkungen auf, welche ich der Sache der Wissenschaft und der freien Untersuchung überhaupt schuldig zu seyn glaube.

Verbreitet über den ganzen menschlich gebildeten Theil der Erde, befestigt durch göttliche Anstalten, durch Gebräuche, Sitten und Gesetze, ist der Theismus das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen, in denen Recht und Ordnung wohnt.

Diese Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um so dringender den Wunsch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menschlichen Einsichten zu machen, also ihn so lange selbst als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu betrachten, als nicht alle Erkenntnisse von ihm durchdrungen, und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug gesetzt sind.

Das Gefühl, daß eine so außerordentliche Erkenntniß, wie die eines persönlichen Wesens, das mit menschenähnlichem Gemüth und Geist

die Welt lenkt, nicht isolirt, abgeschnitten von allen andern, für sich bleiben könne, daß sie mehr und mehr die Seele aller übrigen werden müsse; dieses Gefühl war vor noch nicht allzulang verflossenen Zeiten allgemein vorhanden, wenn der Zweck auch nicht immer oder vielmehr höchst selten auf die rechte Weise gesucht worden.

Was lag z. B. der Menge, selbst ins Kleinliche getriebener, physiko-theologischer Versuche zum Grunde, als die Meinung, daß der Theismus erst dann vollkommen begründet, nach Würden verherrlichet seyn werde, wenn nicht nur alles Menschliche, sondern auch alles Natürliche von ihm durchdrungen seyn würde.

Bloß partielle, empirische Versuche konnten zu einer solchen Durchdringung nicht hinreichen. Nur durch eine wahrhaft centrale, allesumfassende Wissenschaft, nur durch Philosophie war sie möglich. Also forderte der theistische Glaube selbst zu seiner allseitigen Verklärung Philosophie als Wissenschaft.

Philosophie ist aber etwas, das nur auf ganz freie Weise erzeugt werden kann. Sobald ihr ein bestimmter Zweck vorgehalten wird, den sie schlechterdings erreichen soll oder muß, so hört sie auf Philosophie, d. h. freies Streben nach Wissenschaft, zu seyn. Wird also überall Philosophie zugegeben, so muß zugegeben werden, daß sie auch das Höchste, allen Menschen Angelegenste, Erwünschteste, nur auf freie Art, durch uneigennützige Untersuchung, nach einer bloß inneren Nothwendigkeit ihrer selbst finde und zu Tage schaffe.

Der Theismus würde daher dem eignen nothwendigen Zweck im Wege stehen, wenn er sich eine einschränkende Kraft auf die Wissenschaft zuschreiben, sich ihr als System — als schon fertiges, keine weitere Begründung zulassendes entgegenstellen wollte.

Gibt er sich einmal als Gegenstand freier Forschung zu; so muß er auch zugestehen, selbst noch als wissenschaftlich zweifelhaft betrachtet zu werden, ja er muß verstatten, wenn es möglich wäre, auch das Gegentheil seiner Lehre auf eben diesem Wege an den Tag zu bringen.

Wollte er dieser Freiheit sich widersetzen, so würde er auch die Möglichkeit, durch Wissenschaft höher entfaltet zu werden, hinwegnehmen;

er würde zugleich „fanatischer seyn, als alle auf Tradition gegründete Religionen“ [1], und die Idee, welche bestimmt schien dem menschlichen Geiste den höchsten Schwung zu geben, zum Mittel machen, ihn auf immer zu lähmen.

Wenn aber der öffentliche Glaube keine einschränkende Kraft in Bezug auf die Wissenschaft ausüben kann, wie viel weniger darf dieses Recht einem Grundsatz eingeräumt werden, der die Philosophie für wesentlich atheistisch, und demnach den Theismus für wesentlich unphilosophisch erklärt. [2]

Dieser im eigentlichen Verstande fanatische Grundsatz sollte Menschen billig wie Gott verhaßt seyn, nicht bloß weil er die Ueberzeugung von Gott in einen ewigen Zwiespalt mit dem menschlichen Verstande, und dadurch den Menschen selbst in einen nie aufzuhebenden Widerspruch mit seiner eignen Natur setzt, sondern weil er eine jedem wissenschaftlichen Forscher drohende Waffe darbietet, die Verfolgungswuth, niedrige Rachsucht oder Bosheit nach Willkür — und sogar noch mit dem

[1] Worte des Hrn. Jacobi und eigne Meinung, wie es schien, in seiner Explication der philosophischen Absicht des Nathan. Wider Mendelssohns Beschuldigungen, S. 76.

[2] Es geht mir bei, daß Hr. Jacobi in den Briefen über Spinoza, nachdem er die oben zu Anfang des ersten Abschnitts [S. 39] angeführten Sätze aufgestellt, erklärt, und zu unterstützen gesucht, hintendrein [schon in der ersten Ausgabe S. 177 [Seite 234] der zweiten] mit der Anmerkung kommt, daß er keineswegs gemeint sey, sie als Theses anzuschlagen und gegen jeden Angriff zu vertheidigen, mit Hinzufügung der humanen Betrachtung: „auch im Reiche der Wissenschaften wird durch Krieg selten viel gewonnen“. Nun hatte er sie S. 223 als den Inbegriff seiner Behauptungen aufgestellt. Behauptungen sind aber doch wohl Aeußerungen, die behauptet werden, und etwas behaupten heißt, es gegen jeden Angriff vertheidigen. — Diese spätere Anmerkung, auf die sich Herr Jacobi berufen möchte, ist also nur ein neues Beispiel der ihm eignen Art, sich mit Meinungen dreist herauszuwagen, aber jeder ernstlichen Prüfung künstlich auszuweichen. [Eine Prüfung von Seiten Mendelssohns war ihm inzwischen schon angekündigt worden]. Uebrigens beruht die ihm [auch von mir] zugeschriebene Meinung (vom nothwendigen Atheismus der Vernunft — oder wie er jetzt sagt des Verstandes) nicht bloß auf jenen drei Sätzen, auch die neueste Schrift enthält Belege derselben, die schon oben angeführt worden. Andere Stellen werden tiefer unten zur Sprache kommen.

Schein einer kühnen, sich über die gemeinen Systeme hinwegsetzenden Denkart — gebrauchen können. Denn der verstörte Kopf, der von jenem Satz einmal überzeugt ist, oder überzeugt zu seyn vorgibt, kann zwar, wenn es ihm beliebt, den Forscher, der an Entwicklung der höchsten Ideen aus den Tiefen der Erkenntniß arbeitet, als einen aufrichtig Irrenden — belächeln; aber was hindert ihn, eben denselben, sobald es ihm gelegen ist, als einen absichtlichen Betrüger anzugeben, der unter dem Schein, die Lehre vom Daseyn Gottes zu begründen, sie vielmehr künstlich zu untergraben suche?

Sollten nun billig alle Denker, denen Herz und Kopf an der rechten Stelle sind, einstimmig gegen einen solchen, auch nur theoretisch aufgestellten Grundsatz sich erheben, wie vielmehr, wenn er bereits in Anwendung gebracht worden, wenn gleichsam unter dem Schutz desselben irgend ein Einzelner sich die Rechte eines Herzenskündigers herausgenommen hat, den Mangel der Gründe, die er für seine Beschuldigungen aus wirklichen Behauptungen des Gegners schöpfen mußte, durch eine sich beigelegte Kenntniß der innersten Ueberzeugung desselben ersetzend? Wer sich dieses erlaubt, hat das Grundgesetz alles gelehrten Verkehrs gebrochen und dadurch sich selbst außer allem Gesetz erklärt. Könnte in der gelehrten Republik je aller Gemeingeist in dem Grad erlöschen, daß eine solche Anmaßung geduldet würde, dann wäre es bald mit der Freiheit aller Untersuchung dahin, und die Wohlthat, welche gute und große Regenten durch Verstattung derselben dem menschlichen Geschlecht erzeigen, ginge durch die Frechheit des einen Theils und die Feigheit und Niedrigkeit des andern — durch und unter den Gelehrten selbst wieder verloren.

Wer sich einer solchen Vermessenheit laut und kräftig widersetzt, erwirbt sich ein Verdienst um das literarische Gemeinwesen überhaupt, und führt in der That, wenn es auch in solcher Verbindung geschieht, nicht seine persönliche Sache, sondern die Sache der wissenschaftlichen Freiheit alles Denkens und Forschens überhaupt.

Der Leichtsinn, mit welchem die Beschuldigung des Atheismus in der letzten Zeit häufig genug vorgebracht worden, würde auf eine fast

unglaubliche Gleichgültigkeit des Publikums in Ansehung der Sache selber schließen lassen, dürfte man nicht bei ihm die Kenntniß voraussetzen, daß diese verschiedenen Stimmen nur die vervielfältigten Echos einer und der nämlichen durch wissenschaftliche Nullität auf solche Mittel reducirten Klasse sind, und zugleich die jedem rechtlichen Mann natürlich inwohnende Verachtung solcher gehässigen Beschuldigung mit in Anschlag bringen. Nie — ich sage es laut — wird ein ehrenhafter Mann sich erlauben, nie hat es ein ehrenhafter Mann sich erlaubt, einen reinwissenschaftlichen Forscher damit anzufallen, daß er ohne weiteres sagt, er und seine Lehre sey gottesleugnerisch. Denn außerdem, daß ein Beurtheiler, welcher die Gründe eines Systems umgeht, schwerlich das Resultat desselben zu verstehen fähig ist, so würde ein nur um die Wahrheit, wenn auch ängstlich, bekümmerter Mann sich selbst vollkommen genug gethan haben, wenn er die ersten Gründe des Systems oder die Bündigkeit ihrer Entwicklung sieghaft bestritten hätte. Aber das Letzte ist schwer, jenes Erste dagegen gar leicht; wie Hr. Jacobi gesteht, daß er unmöglich gefunden, die Gründe des Spinoza zu widerlegen[1], wogegen ihm ganz leicht wurde, seine Lehre für Atheismus zu erklären. Nur Buben, dergleichen jetzt in der Literatur mitreden ohne Ernst, Tüchtigkeit und Erfahrung, oder Schwächlinge, die, ohne Kraft und Mittel zu solchem Zweck, alles über sie hinausgehende Streben unterdrücken möchten, spielen mit solchen Begriffen als mit Kleinigkeiten, oder greifen dazu, wie zum heimlichen Dolch greift, wer das offene Schwert zu führen nicht Muth noch Kraft hat.

Mir scheint, das Publikum sollte eben darum die Beschuldigung des Atheismus nie leicht nehmen, sondern ihr jedesmal die größte Aufmerksamkeit schenken, ja sie kann auf einen Punkt getrieben seyn, wo es selbst dem gemeinen Wesen nicht erlaubt ist gleichgültig zu bleiben. Denn obwohl ein philosophischer Staat nie auch entschiedene Gottesleugner verfolgen wird (weil aller Glaubenszwang unvernünftig), so könnten doch nach meiner Ueberzeugung Menschen, welche mit dem Namen Gott

[1] In seinem Französisch: qu'il n'en a jamais pu venir à bout avec de la bonne metaphysique. Lettre à Mr. Hemsterhuis p. 156.

nur Spiel und Betrug trieben, unmöglich öffentlicher Aemter fähig gehalten werden, wär' es auch aus keinem andern Grund, als weil zu präsumiren ist, daß demjenigen, der an nichts Unsichtbares glaubt, der mit dem Heiligsten nur Betrug vorhat, auch keine Eide noch andere, zuletzt nur auf unsichtbaren Gründen beruhende, Verpflichtungen heilig seyn werden. Wer einem Philosophen, der nicht ohne Wirkung auf sein Zeitalter geblieben, vorwirft, er suche mit den Worten Gott, moralische Freiheit, Gut und Bös nur irre zu führen, zu täuschen, absichtlich zu hintergehen, der sagt von ihm, daß er heimlich die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft untergrabe, hinterlistig die Bande aufzulösen suche, auf deren Erhaltung das wahre, innere und äußere Wohl des einzelnen Menschen und ganzer Völker beruht; der sucht den (leider! nicht ohne Ursache) schon verhaßten Namen des Philosophen in ihm zum Gegenstande des öffentlichen Abscheus zu machen.

Hier hat die öffentliche Meinung ein Recht, die offenste unumwundenste Erklärung zu fordern, damit nicht entweder ein Unwürdiger das Vertrauen, welches ihm der Charakter eines wissenschaftlichen Mannes erwirbt, mißbrauche, oder der andere, welcher das Mittel einer so frevelhaften Verleumdung angewendet, durch die öffentliche Impunität ein einladendes Beispiel zu ähnlichem Frevel für andere werde, und auf solche Art öffentliche Skandale, anstatt verhindert und gemindert, vielmehr befördert und vermehrt werden.

Hieraus mag das Publikum den Ernst begreifen, mit welchem ich die von Hrn. Jacobi gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen aufzunehmen nöthig fand, da mancher vielleicht der Meinung seyn könnte, sie hätten höchstens verdient, lächerlich gemacht, oder vielmehr von der Seite ihrer wirklichen Lächerlichkeit dargestellt, nicht aber widerlegt zu werden.

Nachdem ich indeß, zumal durch den letzten, wissenschaftlichen Abschnitt, alle Gerechtigkeit erfüllt hatte, fühlte ich doch lebhaft das Bedürfniß, ein Ganzes aufzustellen, wofür ich das Bisherige mit gutem Gewissen nicht gelten lassen konnte.

„Das also, sagte ich zu mir selbst, wären die Gründe, durch welche Hr. Jacobi alle wissenschaftliche Philosophie bestreitet — sie gern eines

nothwendigen Atheismus überführen möchte; die Gründe, auf welche er sich bisher so viel zu gut gethan. Ich kann nur bedauern, daß sie nicht besser sind; auch tüchtigere hätte ich aufzulösen verstanden. Eine so flache, höchst allgemeine Wissenschaft philosophischer Grundsätze, ja der ersten Regeln, der wesentlichsten Bestimmungen des gesetzlichen Denkens, gibt ihm den Muth zum Angriff auf ein durchdachtes Ganze der Wissenschaft. Mit solcher Unkenntniß der Grundgelenke meines Systems meint er blindlings ihm die Sehnen zu lähmen. — Wie wenig ist aber mit alldem der vielseitige Mann umfaßt! Offenbar macht das Wissenschaftliche nur den geringsten Theil von ihm aus, den bei weitem bedeutendsten aber die Kunst, mit welcher er, gleich einem gewandten Manne, der durch weniges viel auszurichten versteht, mit geringen und fast nicht der Rede werthen Begriffen sich eine solche Breite gegen die Welt zu geben weiß, indem er sie nach verschiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet".

Unter diesen Ueberlegungen kam es mir vor, als ließe sich jene Vielseitigkeit nicht besser umfassen, als wenn sie in Handlung, Hr. Jacobi also in thätiger Hinwendung nach allen jenen Seiten betrachtet, und dann zugleich beobachtet würde, wie er von einer jeden zurückkäme.

Diese Vorstellung beschäftigte mich bald so lebhaft, daß sie in wenigen Augenblicken sich vor mir in allen ihren Theilen ausgebildet hatte, und endlich in eine wirkliche Vision überging, mit deren Erzählung ich hoffen kann, dieser Schrift erst die gehörige Vollendung zu geben.

Ich sah eine unermeßliche Menge von Menschen von allen Arten, Geschlechtern, Altern und Beschäftigungen vor mir, worin ich nicht umhin konnte, nach einigem Bedenken das liebe sogenannte Publikum, oder auch das vielbesprochene Zeitalter zu erkennen. Hr. Jacobi stand dieser Menge als Redner gegenüber; ich konnte wohl sehen, wie er mit vieler Aktion sprach, aber der großen Entfernung wegen nichts hören. Indeß wie er redete, gleich als wären seine Worte lauer Regen, schmolz die Menge nicht anders als Schnee hinweg, ein Theil verlief sich dahin, der andere dorthin, nur noch ein kleiner Kernhaufen widerstand, der

schlechterdings nicht wegzubringen schien. Hiedurch erhielt auch ich Raum näher zu treten, und bemerkte nun, daß ihm einer von den übrig Gebliebenen bereits zu antworten angefangen hatte, wovon ich nur noch Folgendes vernahm.

„Da Sie die schwächste Note des Theismus angeben, unter welcher nicht leicht noch einige Religion stattfinden kann, so ist das praktische Postulat Ihrer Schriftstellerei die allgemeine Gottesleugnung. Aber unmöglich können Sie doch die ganze Zeit zur gottesleugnerischen herunter demonstriren[1], besonders da sich weit kräftigere Regungen lebendiger Religion, ja sogar Vorzeichen eines nicht allegorischen, sondern ernstlich gemeinten Christenthums von solchen Seiten hervorthun, von welchen Sie es am wenigsten erwartet haben.

„Sie der Retter des Theismus? — Gestehen wir, Sie benehmen sich dabei auf eine sonderbare Art. Ohngefähr wie der Befehlshaber einer festen Stadt, der dem davor liegenden Feinde nicht nur das Geschütz sammt Pulver und Kugeln, sondern sogar den Mundvorrath der Besatzung hinausschickte, bloß in der Absicht, sein Herz zu zeigen, und in der Gewißheit, daß er verhungere, und also die Festung doch eigentlich

[1] Man hat in öffentlichen Blättern dieses Jahrs ein Gelegenheits-Carmen zu Ehren des Hrn. Jacobi gelesen, worin dieser unter andern auf folgende Art verherrlichet wird:

„Gottes-Lehrer (l. Leerer) bist du unsrer Gott leugnenden Zeit"

Fast so rührend, wie das bekannte (von Hrn. Jacobi selbst erwähnte) Sinngedicht Nicolais:

„Es ist ein Gott, das sagte Moses schon,
Doch den Beweis gab Moses Mendelssohn."

Obgleich eine gewisse Lahmheit im Ganzen, besonders der Jacobisch (man s. tiefer unten) verkürzte Gott auf einen etwas ärmlichen Dichter schließen läßt, so ist doch bekannt, daß solche Clienten immer am besten wissen, wodurch ihr Principal am meisten geschmeichelt wird. Daher es wohl kaum ungerecht wäre, anzunehmen, daß jener Vers nur die eigne geheime Meinung des Verherrlichten von seinem Beruf enthalte, wenn auch nicht seine ganze Schriftstellerei den vollgültigsten Beweis des wirklichen Vorhandenseyns dieser Meinung abgäbe.

nicht ihm genommen werden könne. Anstatt den Verstand durch noch kräftigeren Verstand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar absterben, als könnte Ihnen der Verstand auch nicht mehr bei, oder als verlören ihn alle anderen, wenn Sie des Ihrigen sich begäben. Es ist das alte Stratagem des Vogels Strauß, der seinen Kopf in den Sand steckend meint, dem Verfolger ebenso unsichtbar geworden zu seyn wie dieser ihm.

„Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß Gottes gibt, sondern, daß wir die Natur eines solchen persönlichen Wesens nach unserer Vorstellungsart **unmöglich** finden müssen?[1] — Das wäre Theismus, das Meisterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, „den Er sich selbst zu schaffen vorbehielt, dem Er Seinen Geist einhauchte", für so dumm zu halten, daß man sagen dürfe (S. 168), unmöglich sey ihm darzuthun, daß die Natur — die Ihrige versteht sich, diese unter unsere Füße erniedrigte — nicht Gott, nicht Schöpfer, daß sie nur Werk und Geschöpf sey, unmöglich also sey ihm den plumpesten Fetischismus roher Wilder mit dem Verstande zu widerlegen?

„O! daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines sogenannt-philosophischen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns so lange gebrüstet, schmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns ausgerottet haben. Könnten Sie den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen, und Sie brauchten nicht schon auf dem Titel Ihrer Bücher zu klagen: „Es gibt unempfängliche Zeiten". Unempfänglich ist freilich auch die gegenwärtige, aber auf zweierlei Art, für einiges, weil es über, für anderes, weil es wirklich unter ihr ist.

„Lassen Sie sehen, was der Hauptinhalt des theistischen Glaubens ist, und lassen Sie uns damit Ihre Reden vergleichen.

[1] Jacobis David Hume, oder über Idealismus und Realismus, S. 189.

„Der erste Artikel dieses Glaubens war von Anbeginn bis jetzt, daß Gott diese gegenwärtige Welt freiwillig erschaffen, daß sie also nicht von Ewigkeit her existire, sondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich — somit überhaupt die Zeit dieser Welt eine bestimmte Zeit sey.

„Sie dagegen lehren: „daß Gott nothwendig, von Ewigkeit her erschaffen habe, wird auch von dem tiefer denkenden Theisten nicht geleugnet". (S. 174). Hätten Sie nur dieß Eine Wort nicht gesagt! Dieß Eine zeigt, daß Sie für die eigentlichen Tiefen, für die höchste Paradoxie dieses Systems, welche, überwunden, sich in die kühnsten und zugleich einfachsten Gedanken auflöst, keinen Sinn — daß Sie, trotz der beständigen Versicherungen, der Verstand sey antitheistisch, für die Behauptung dessen, was eigentlich in diesem System den Verstand anzustoßen scheint, aber gerade deßhalb die höchste Kraft des Verstandes erfordert, — selber keinen Muth haben, indem Sie ihm leichtherzig ausweichen. Wenn Sie einmal über diesen Punkt hinweg sind, was hat dann noch der Theismus Unbegreifliches, oder jene ewige Zeit, die Ihr Haupt-, ja Ihr einziger theoretischer Einwurf gegen den Pantheismus ist[1], Anstößiges?

„Ein zweiter Hauptartikel des theistischen Glaubens ist, daß wir, vermöge unseres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, daß dieser Wille eine von jenem persönlichen Wesen als solchem unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig ist, sich in Liebe ihm zu-, oder in Verschlossenheit von ihm abzuwenden. Sie aber erklären, die Freiheit des menschlichen Willens bestehe bloß in einer unbegreiflichen Kraft zum Guten, nimmer aber in der, wie Sie meinen, unseligen Fähigkeit, das Böse wie das Gute zu wollen. Der Mensch, setzen Sie hinzu, sey vielmehr bloß, inwiefern diese unselige Fähigkeit ihm beiwohne, nicht frei (S. 97). Was heißt dieß anders, als das Wort Freiheit beibehalten, die Kraft derselben aber, den eigentlichen

[1] Wie nämlich Jacobi diesen versteht, als hätte aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegten und veränderten, Spinoza geschlossen, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben. (Zus. im Handexemplar). — Briefe über Spinoza S. 410, vergl. Vorrede zu eben demselben Buch S. XX.

Willen, den Menschen entziehen?[1] Und dabei erlauben Sie sich die unverantwortliche Zweideutigkeit, zu sagen: „dieses Vermögen, seine sinnlichen Neigungen nach den Forderungen der Tugend zu bestimmen, sey von jeher die moralische Freiheit genannt worden (ebend.), welches entweder eine unbegreifliche historische Verblendung oder ein offenbar betrügliches Vorgeben ist, um so irreführender, als das Falsche davon auf dem bloßen Wörtchen die beruht. Das natürliche Gefühl, gleichwie der Verstand, sagt uns, daß, wenn es zu dem, was bös genannt wird, keinen freien Willen gibt, auch das Böse unmöglich ein wahrhaftes Böses seyn kann; Sie aber wollen das Wort nicht haben, und ziehen sich, um aller weiteren Nachfrage wegen dieses — wahrlich nicht bloß materiellen, sondern formellen Widerspruchs zu entgehen, in Ihr gewöhnliches geheimnißvolles Dunkel zurück. Wollten Sie jedoch einmal über diese Abgründe der Wissenschaft auf der leicht geschlagenen Brücke Ihrer Unwissenheit hinwegschreiten, warum gestanden Sie nicht lieber gleich, Sie begreifen gar nichts von der Sache, als daß Sie uns jetzt unter dem Schein, eine moralische Freiheit zu behaupten, sogar den Begriff derselben hinwegzunehmen suchen?

„Ein dritter wesentlicher Artikel dieses Glaubens ist der Gedanke einer künftigen näheren Vereinigung mit dem Gott, den wir hier nicht sehen, dem persönlichen, und einer gleichmöglichen weiteren Entfernung von ihm — der Gedanke einer Scheidung der Guten und Bösen, welcher ohne eine eigentliche Geisterwelt schlechterdings undenkbar ist. Sie

[1] Friedrich Schlegel in der Recension des Woldemar drückt sich hierüber so aus: „Da er (Jacobi) trotz der schönen Lobreden auf die **angebliche** Freiheit, den Willen leugnet; indem er ihn theils mit dem vernünftigen Instinkt für identisch (Br. über Spin. S. XXIX. XXXVIII. Allwill S. XVIII. Anm.), theils für einen „Ausdruck des göttlichen Willens", für einen „Funken aus dem ewigen, reinen Lichte", für eine „Kraft der Allmacht," für einen Abdruck des göttlichen Herzens in dem Innersten unseres Herzens (Spin. S. XIV. S. 253. Allw. S. 300) erklärt: so kann seine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade seyn; auch scheint er von keiner Tugend zu wissen, welche Gesetze ehrte, und sich in Thaten bewiese". Man s. Charakteristiken und Kritiken von A. W. Schlegel und Friedrich Schlegel. Erster Band S. 40. 41.

aber machen ungescheut die Natur zum Inbegriff alles Endlichen, und erklären, daß „alles, was ist, außer Gott, der Natur angehört und nur bestehen kann im Zusammenhang mit ihr". (S. 164).

„Ach, daß Sie geschwiegen hätten! Sie wollen andern Theismus lehren, und wissen sich in den wesentlichen Elementen desselben nicht zu finden — geben Sie selber auf, wie in jenem ersten Hauptartikel, sogar gegen eine eigne frühere, bessere Meinung[1]. Sie werfen andern Spiel und Betrug mit Worten vor; wie soll man dann Ihr Verfahren mit dem Begriff der moralischen Freiheit nennen? Sie beschuldigen fälschlich eine Ihnen persönlich verhaßte Lehre, sie habe nebst der Idee von Gott und Freiheit auch die der Unsterblichkeit aufgeben müssen (S. 139), für sie sey außer der Natur nichts (S. 128); aber mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin ist. — Seit fünfundzwanzig Jahren ertragen wir das Genörgel von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einsicht und Erkenntniß, oder wenigstens an Befestigung unserer Ueberzeugung das Geringste gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen, indem wir nach dem Angeführten Ihren eignen Einsichten in diesen Gegenständen und selbst der Festigkeit Ihrer Ueberzeugungen wenig zutrauen können. Es befremdet uns nicht, dieß so zu finden; denn wo kein Verstand ist, da ist auch kein Ernst; aber wie will der Blinde die Blinden leiten?"

Mit diesen Worten wendeten sich alle wirklich um, und ließen den Gotteslehrer der gottleugnenden Zeit ganz erstaunt zurück. Während jener Rede hatten sich jedoch wieder Zuhörer zusammengezogen, nur erschienen sie mir jetzt gesondert in verschiedene Klassen, indem offenbar überall Gleiches sich zu Gleichem gesellt hatte. Ich selbst fand mich, jedoch mehr in der Gestalt eines Schülers als Meisters, bei einer derselben, deren Männer ich nach dem ganzen Aussehen für die wissenschaftlichen Philosophen halten mußte, wobei es sonderbar war, daß ich

[1] Briefe über Spinoza, S. 414.

auch Abgeschiedene darunter zu erblicken meinte, ja deren weit mehr als von noch lebenden.

Der Erstaunte schien doch bald wieder gefaßt. „Ich sehe wohl, rief er den Weggehenden nach, hier dominirt der leidige Verstand. So können nur die rein Verständigen reden, die ganz Irdischen, welche von jener himmlischen Sehnsucht, die göttliche Seelen mehr sättiget als alle Einsicht und Erkenntniß der Welt — von jener unbegreiflichen Mystik eines Geistes, wie der meinige, nie etwas geschmeckt, nie die entfernteste Ahndung gehabt haben. Nein, dieß Herz soll kein Verstand, keine Transscendental-Philosophie mir aus dem Leibe reißen".

Ich war über diese Wendung etwas verwundert, indem sie mir auf die vorige Rede zu passen schien, wie, um mit dem Sprichwort zu reden, die Faust aufs Auge. Ich hielt aber an mich, um so mehr, als er gleich nachher sich zu einer der gegenwärtigen Abtheilungen wendete, und sie Freunde der Vernunft! anredete; auch anfing, wahrscheinlich in der Meinung, die Vorigen damit zu widerlegen, dem Verstand alles Böse nachzureden, dagegen der Vernunft die größten Lobsprüche zu ertheilen. Wie sehr aber war ich überrascht, als von diesen ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht das Wort nahm, und ihm folgendergestalt erwiederte:

„Sie erzeigen uns die Ehre, uns für Freunde der Vernunft zu halten. Das sind wir auch, so sonderbar es Ihnen vorkommen mag, wenn wir sogleich hinzusetzen, daß uns Ihr ehemaliger Vernunfthaß weit besser schien als Ihre gegenwärtige Vernunftfreundschaft, und daß Sie der Vernunft selber die größte Ursache zu dem bekannten Stoßseufzer geben: Bewahre mich Gott nur vor meinen Freunden, denn mit den Feinden will ichs schon auskämpfen!

„Sie glauben der Vernunft den Hof zu machen, wenn Sie den Verstand zum allgemeinen Sündenbock der Menschheit herabsetzen. Er ist nach Ihnen wesentlich atheistisch und fatalistisch (S. 34. 177 u a.). Was heißt dieß anders, als daß man, um an Gott und an moralische Freiheit zu glauben, auf allen Verstand Verzicht thun müsse, und da Sie in derselben Beziehung das Herz dem Verstande entgegensetzen, daß

nur das Herz, von dem das Sprüchwort sagt: das Herz ist dumm, aus diesem Grunde dazu gemacht sey, an Gott zu glauben? Meinen Sie, daß die Vernunft so unvernünftig über den Verstand urtheilen könne?

„Offenbar müssen Sie der Stifter eines neuen Ordens werden, dessen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre, wie das der andern ein Gelübde der freiwilligen Armuth, der freiwilligen Keuschheit, des freiwilligen Gehorsams. Schwerlich jedoch würden Sie für diesen neuen Orden andere Mitglieder gewinnen als solche, die schon mit einer unfreiwilligen Dummheit und natürlichen Geistesarmuth behaftet wären. Wahrhaft geistige Menschen begnügen sich nicht, wenn es nur überhaupt Verstand — wenn es nicht geradezu der allerhöchste Verstand ist, Gott zu erkennen. Existirt Gott wirklich, so kann er als das allervollkommenste Wesen auch nur durch den allervollkommensten Verstand erkennbar seyn, nicht aber, wie Sie sagen, durch den Mangel alles Verstandes. Auf die Art, wie Sie von Gott zu wissen vorgeben, kann nur das Allerunterste, das eigentlich Nichtseyende gewußt werden, aber nimmer das Oberste, das allein von sich Seyende.

„Der Verstand ist eine Gabe und Werk Gottes, und kann so wenig als eine andere Gabe oder ein anderes Werk seinen Geber und Urheber verleugnen. Sie antworten, der Verstand sey uns nicht für göttliche, sondern nur für weltliche Dinge gegeben; wenn er also göttliche Dinge richte, müsse er sie verkennen und verwerfen. Angenommen, nicht zugegeben, was Sie voraussetzen, so müßte doch der Verstand zuerst an sich selber den Verstand beweisen, denn der Verstand, der sich für etwas nähme oder zu etwas aufrichtete, das er nicht seyn könnte, wäre nicht mehr Verstand, sondern Unverstand. Suchen Sie also nicht gelehrter zu thun wie die Schrift, die einfältig sagt: der Narr spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott; nicht aber, wie Sie, der Verständige müsse in seinem Herzen sprechen: Es ist kein Gott.

„Daß Sie aber die Vernunft jetzt [1] über den Verstand erheben

[1] Jetzt; denn auch darin war Hr. Jacobi schon einmal entgegengesetzter Meinung gewesen. Briefe über Spinoza S. 166 der ersten Ausgabe. „Diesen

wollen, das ist eben Ihr größter Irrthum, Ihre größte Sünde gegen Vernunft und Verstand. Denn darin sind alle im Geiste Wandelnden, sie seyen nun Religiose oder zugleich Philosophen, einig, daß die Vernunft in geistlichen Dingen — zwar nicht, wie Sie ehemals gemeint, gar nicht mitreden dürfe, aber daß sie doch auch nicht das erste Wort, die vornehmste Stimme habe. Die Vernunft ist bei geistlichen Sachen wie das Weib in der Kirche, da soll sie schweigen [1], denn der Geist allein ist der Mann. Wenn aber der Mann gesprochen hat, dann darf, ja soll sie auch ein Wort mitreden, gleichwie ein frommer Ehemann sein Weib nicht zwingt, daß sie blindlings seinen Beschlüssen folgen muß, sondern sie mit Gründen gewinnt, und überzeugt, daß es so am besten ist. Ja, weil der Geist ein ungestüm und hitzig Ding ist, das oft gerade in den besten, ja geistlichsten Sachen am ungemessensten zufährt, so sitzt Frau Vernunft als ein kluges, treues Weib im Hause, daß sie sein Ungestüm mäßige, und ihm mit sanften Worten sage, was geht und was nicht geht. Weil aber Vernunft in manchen Menschen über ihre Schranke geht und, wie unkluge, böse Weiber thun, redet, wo sie hören, urtheilt, wo sie vernehmen sollte — darum die Vernunft, wie Sie ehemals gewollt, gar zum Tempel hinauswerfen, ist ebensowenig fein. Die Vernunft ist der Eitelkeit unterworfen, wie alle andern

praktischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder speculativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Daher muß sie hiehin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davongegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln" rc. In der zweiten Ausgabe, S. 219, wird bei dieser Stelle der Vernunft schon eine Art von Ehrenerklärung gemacht, welche im Grunde so viel besagt, daß hier nicht von der rechten Vernunft — also von der Unvernunft gesprochen werde. — Damals erkannte also Hr. Jacobi einen schauenden Verstand, mit welchem als einer andern Asträa die Wahrheit und die Religion sammt ihren Gütern zugleich entflohen sey, und dem die armselige, hand- und fußlose Vernunft nur nachzukrüppeln versuche. Seit längerer Zeit aber ist nun vielmehr der Verstand zum Krüppel geworden, und muß der Vernunft, die bei Hrn. Jacobi (wer wird es leugnen?) jetzt wirklich Hand und Fuß hat, nachhinken, es ihr gleich oder nachthun wollen, wie der — Affe dem Menschen.

[1] Mulier taceat in ecclesia.

Creaturen Gottes, aber der Fromme wirft sie darum nicht weg, sondern scheidet und sondert das Wesen von der Eitelkeit und Narrheit. Gold bleibt und ist ebensowohl Gold, wenn es ein schändlich, unzüchtig Weib trägt, als ein fromm und züchtig Weib. Der *** Leib ist ebensowohl Gottes Creatur, als einer ehrlichen Matrone. Also auch die Vernunft, wenn sie in den Sophisten zur *** geworden, bleibt immer die Vernunft, wenn gleich verdorbene. Also soll man die Eitelkeit und Narrenwerk absondern und wegthun, nicht das Wesen und die Substanz, oder Creatur von Gott geschaffen und gegeben [1].

„Was soll man nun also von Ihnen sagen, der Sie die holde Vernunft herausreißen aus ihrer stillen Beschränktheit, sie zur Sprecherin, zum Mannweib hinaufnöthigen, und am Ende wirklich zu dem machen, was sie nach dem Obigen in den Sophisten ist? Wogegen Sie den Verstand, den Mann, zum Schweigen verdammen, ihm das göttlich gegebene Vorrecht, Herr im Hause zu seyn, entziehen. Wo sind die Beweise, wo die Gründe dieses Verdammungsurtheils? Sie sagen, in der Philosophie komme alles Uebel vom Verstande her. — Von nicht genugsamem Verstande, sollten Sie sagen. Im Spinozismus z. B., dem einzigen wissenschaftlichen System, das Sie anerkennen, ist offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verstand. Kräftigerer Verstand entwickelt ihn in ein ganz anderes. Wären die göttlichen Dinge so leicht faßlich zu machen — erforderten sie nicht die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verstandes, um begriffen zu werden — könnten sie dann göttliche Dinge seyn?

In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemanden vor der Kantischen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft ist das Allgemeinmenschliche, Unpersönliche, so wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinsten die allgemeine Menschlichkeit erblicken, die im Mann durch Charakter und Persönlichkeit schon getrübter erscheint. Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber Verstand? — Ein vernünftiger

[1] Das Letzte zum Theil wörtlich nach Dr. Martin Luthers Tischreden. Kap. XII.

Mann zu heißen, ist ein schlechtes Lob, ein verständiger aber, ein größeres, als Sie denken; ein vernünftiges Weib dagegen ist ein köstlich Ding, ein verständiges aber, wenn sie sonst nichts ist, ein gar zweideutiges.

„Wie kehren Sie denn so alle Ordnung der Natur und der Sprache um? — Verstand ist zwar nur ein gemein und schlecht Wort für das, was eigentlich ausgedrückt werden soll; doch denkt natürlich jeder, wenn er von Verstand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, sondern erleuchteten Verstand, wie wer von dem Auge als Werkzeug des Sehens redet, von selber denkt, daß es nicht im Finstern, sondern im Hellen sehe. Erleuchteter Verstand ist Geist, und Geist ist das Persönliche, das allein Thätige des Menschen, was allein auch geistliche Dinge versteht. Der fällt durch Ihre Unterscheidung von Verstand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem ist bei Ihnen nicht die Rede.

„Was können wir also von Ihren Kreuzzügen gegen den Verstand urtheilen, da sie zugleich sich der Vernunft zum Ritter aufdringen? — Wahrlich nichts anders, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibisches Wesen an die Stelle männlicher Kraft setzen, und an Ihrem Theil, wie andere in andern Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unserer — vernünftigen Nation, über die jetzt alles und sogar Sie! — klagen".

Ach! sagte der Betroffene, diese Vernünftigen sind schlimmer als die rein Verständigen, wenigstens drücken sie sich viel unhöflicher aus. Dieser Uebermuth der sogenannten höheren Erkenntnißvermögen, des Verstandes und der Vernunft, trotz der vielen Demüthigungsmittel, die Kant und ich den beiden gereicht, und der schmalen Diät, ja wahrhaft Rumfordschen Armenkost, auf die sie nach meinem Vorgange schon längst gesetzt worden — dieser Uebermuth wird allein unterhalten durch den Wahn von einer wissenschaftlichen Philosophie, dem, wie ich bemerken muß, noch immer einige anhängen. Es will daher jetzt Noth thun, daß ich die Philosophen von Profession ins Auge fasse, auf dieß anmaßende Geschlecht und auf die ganze wissenschaftliche Philosophie einen Sturm beginne, wodurch sie in Einem heftigen Angriff über

den Haufen geworfen werde. — Hienach war uns bekannt, wozu wir uns zu versehen hätten. Was aber allen unerwartet kam, war, daß er mit einem höchst grimmigen und wahrhaft verzweifelten Anfall gerade auf mich losstürzte, welches man sich bloß daraus zu erklären versuchte, daß er mich für den Schwächsten von allen genommen, angesehen, daß ich ihn nie angegriffen und vielmehr auf alle Weise gesucht hatte ihn in Frieden zu lassen. Da mir nun keine Wahl blieb, indem er nicht meine wirklichen Grundsätze, sondern zunächst meine Person, meine Gesinnung und Aufrichtigkeit auf die gröblichste Weise angriff, dabei durch Verdrehungen meiner Worte, Entstellungen meiner Reden und in den Weg geworfene Erdichtungen mich wehrlos zu machen suchte, so konnte ich natürlich nicht müßig bleiben. Anfänglich mußte ich, um freies Feld zu gewinnen, jene Masse von Unwahrheiten, falschen Beschuldigungen und Verunglimpfungen aus dem Weg räumen; dann konnte ich ihm erst unmittelbar zu Leibe, welches geschah, indem ich ihn in Ansehung der Philosophie dahin zurücktrieb, wo er zuerst hergekommen war, hernach aber alle die Gründe, welche er gegen wissenschaftliche Philosophie hatte anrücken lassen, einen nach dem andern auf seinem eignen Boden aus dem Feld schlug; dieß alles ohngefähr auf die Art, wie ich es durch diese Schrift schon vorher gethan hatte, nur rascher, lebendiger und kräftiger.

Hiemit schien der Krieg auf dieser Seite geendigt. Der Gegner zog sich unter einer Art von Selbstgespräch zurück, wobei er jedoch nicht lassen konnte, noch einige Ausfälle auf uns aus der Ferne zu thun. „Ich erkenne, hörte man ihn unter andern sagen, die specifische Leichtigkeit meines Genies mußte nicht gegen diese gemeinen Philosophen vom Handwerk aufs Spiel gesetzt werden. Ist das eine Art Krieg zu führen, wenn man mit Bolzen begrüßt wird, mit Kugeln zu antworten? Nennt nur mich oder meines Gleichen Idioten, wir nennen euch dagegen Athleten[1]. Ich will es aber, fuhr er, in weinerlichen Ton verfallend,

[1] Hier scheint sich die bemerkenswerthe Kenntniß zu verrathen, daß das griechische Wort ἰδιώτης seiner ursprlinglichen Bedeutung nach einen solchen bezeichnet,

fort, um mein Gewissen zu reinigen, künftig noch mehr an den Tag bringen, mich noch ganz bloß geben, im Angesicht der Welt, mit meinem Mangel an philosophischer Virtuosität, vor jenen ächten Virtuosen und weisen Meistern" [1].

Wir bemerkten jetzt, wie er seine Schritte nach einer ganz andern Seite gegen einen sanften Hügel richtete, wo die auserlesene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geschichtsschreiber u. a., zu wohnen schien, um unter den hohen Palmen und den Lorbeeren, von welchen dieser schöne Ort beschattet war, von dem bestandenen Kampfe auszuruhen. Es verbreitete sich von dorther eine solche reine durchsichtige und elastische Luft, daß man nicht nur alles Vorgehende mit der größten Deutlichkeit wahrnehmen, sondern auch alles Gesprochene aufs schärfste hören konnte.

Einer von den Philosophen machte die etwas ungerechte Anmerkung: „Wer nirgends recht zünftig, weder ganzer Dichter noch ganzer Philosoph, weder recht Christ noch vollkommener Weltweiser, von allem etwas und im Ganzen nichts ist, kann vielleicht eben darum hoffen, noch in der allgemeinen Kategorie der Schriftsteller seinen Platz zu finden."

Der Nahende wurde am Eingange freundlich aufgenommen. Ein heiterer Mann sprach zu ihm: „Es freut uns, daß Sie Ihren Weg hieher gerichtet, schon lange haben einige Sie erwartet und Ihnen einen Platz unter sich ausgemacht. — Allein was haben Sie denn bei sich, das einen an diesem Ort so ganz ungewöhnlichen Geruch verbreitet?" — Hr. Jacobi schien wirklich nichts bei sich zu haben, als sein eben erschienenes Buch von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, das er in der Hand trug, auf welches daher natürlich der erste Verdacht fiel. Der andere nahm es ihm aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne ein wenig daran gerochen, als er es mit

der an den öffentlichen Leibesübungen keinen Theil nimmt, also die Gesundheit, Kraft, Gewandtheit des Körpers nicht ausbildet. In diesem Sinn wird dem ἰδιώτης der ἀσκητής, dem ἰδιοτεύων bei Platon der ἀγωνιζόμενος entgegengesetzt. S. u. a. Schneider h. v.

[1] Jacobi an Fichte, S. 7, 8 Anmerk.

allen Zeichen einer höchst unangenehmen Empfindung rückwärts über den Umkreis des Hügels in das freie Feld hinauswarf. Hr. Jacobi erschien hierüber höchlich gereizt und entrüstet; doch stillte ihn der andere, indem er sanft zu ihm sagte: „Mit dergleichen müssen Sie hier nicht hereinkommen; empfinden Sie nicht die üble Wirkung, welche Stänkereien aller Art, von welchen Sie noch immer nicht lassen zu können scheinen, in solcher Luft hervorbringen? Hier wallt reiner Aether, den kein Neid, keine Bosheit mit ihrem giftigen Aushauch verpestet; hier ist jeder nur mit sich beschäftigt; jeder ruht großartig auf sich selbst; in diesem ganzen Garten finden Sie keinen Baum, der nicht aus seiner eignen Erde gewachsen, kein Gewächs, das, unfähig sich selbst vom Boden zu erheben, nöthig hätte an andern sich empor zu arbeiten.

„Erinnern Sie sich, wie jener große Dichter Ihnen einst liebend, zürnend, drohend zurief, nicht länger zu gaffen, sondern in die eignen Hände zu sehen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunst und allerlei Kraft"[1], wodurch er Sie vielleicht auf eine sanfte Weise von der gelehrten Commerage abziehen wollte, zu der Sie schon bei Ihrem Auskramen von Lessings Spinozismus die entschiedene Neigung zeigten, und von der Sie sich seitdem nie befreien konnten. Was lehrte jene Ermahnung anders als: ferner nicht nach andern zu sehen, sondern selber etwas auf sich Beruhendes, Selbstkräftiges aus eigner Faust zu schaffen?

„Die unruhige Neigung, sich an andern emporzuarbeiten, die Ihnen schon so oft theuer genug zu stehen gekommen, kann in Wahrheit nichts anderes verrathen als das eigne Mißtrauen, etwas Selbständiges hervorzubringen und hinzustellen. Sie haben sogar eine doppelte Art, sich an andern in die Höhe zu schieben, worüber sich schon einige der hier Lebenden beschwert haben. Einmal durch Anführung Ihnen wohlgefälliger Stellen ihrer Werke, an deren Faden Sie fortreden, und die in Ihren philosophischen Schriften meist das einzige Bindungsmittel der Gedanken abgeben, die nicht aus Trieb innerer Kraft organisch fortwachsen. Konnte ja selbst Ihr theologisches Meisterwerk Woldemar nur

[1] Zueignung der ersten Ausgabe des Woldemar.

mit Hülfe ganzer langer Stellen aus Plutarch, und der Himmel weiß, welcher anderer schriftlicher Aufsätze, von der Stelle gelangen. Es liegt auch in dieser Art von Gebrauch anderer vieler Mißbrauch. Er ist nichts anderes als eine Art von Parteimacherei aus Lebenden und Todten; denn wenn man Sie hört, so spricht wirklich Jacobi ganz wie Plato, Plato ganz wie Jacobi. Außerdem zeigt er eine selbstsüchtige und eigennützige Art zu lesen, die nie das Ganze eines Autors faßt, sondern an einzelnen Stellen sich weidet, in denen entweder der Leser sich selbst wiederzufinden, oder die er zu seinen Zwecken anwenden zu können meint. Die andere Art Ihres Emporarbeitens ist freilich noch unlöblicher; es ist die, welche Sie an Mendelssohn und an Kant versuchten, und die Sie jetzt an einem jüngeren, noch rüstigen Philosophen versuchen wollten. Sie sehen selbst, wie es Ihnen bekommen ist.

„Indeß möchten Sie doch immer kriegerisch zu Werk gehen, wenn es nur auf die rechte Art geschähe. Man will bemerkt haben, daß Sie nur vortrefflich schreiben, wenn Sie leidenschaftlich schreiben, ja daß ohne polemische Erhitzung Ihre Sprache und Darstellung ganz in Mattheit versinkt. Aber nie kann, selbst bei wirklicher Leidenschaft, der große Schriftsteller das Maß, besonders aber nie die ersten Regeln des guten Geschmacks aus den Augen verlieren. Geklatsch und Verhetzungen sind dem Ton der gewöhnlich guten Gesellschaft entgegen und werden von jedem Feinfühlenden wie der widrigste Geruch geflohen. Die Gesetze der guten Schreibart und die Sitten unserer Zeit verbieten gleich sehr, Ton und Geberden eines verketzernden Dominicaners nachzuahmen. Nach dem bloßen Geruch Ihres Buchs zu urtheilen, könnte Ihrer intoleranten Gewissenhaftigkeit und gewissenhaften Intoleranz keine größere Freude widerfahren, als Ihren Gegner, den Urheber der Naturphilosophie, als Stifter eines neuen Fetisch-, Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochdienstes (S. 186) auf den Scheiterhaufen zu befördern, welches auch wohl das kräftigste Argument gegen ihn seyn möchte“. —

Der Angeredete wollte auffahren, allein die reine Luft versagte ihm die Stimme; auch schweigte ihn der andere gleich mit guten Worten.

„Nur ein Unwissender oder von allem Urtheil Verlassener könnte

Ihre schriftstellerische Virtuosität in Zweifel ziehen. Darum seyen Sie nicht unwillig guten Rath anzunehmen. Hier lernt jeder von dem andern, einer wird dem andern Muster und Vorbild, wenn schon jeder für sich emporstrebt. Wir wünschen nichts, als daß es jedem so wohl werde, wie es uns ist. Aber keiner kann hier hereingelangen, der unfähig ist die Wahrheit zu hören, der untrennbar an sich selber hangend nur in fremder oder eigner Vergötterung glücklich ist.

„Das ausgezeichnetste Ihrer Schreibart besteht in einer glücklichen Nacktheit des Ausdrucks, welche den Gedanken nicht verhüllt, sondern ihn, wie naß angelegte Gewänder die Formen einer schönen Gestalt, durchscheinen läßt. Dieser Vorzug kann nur dadurch einigermaßen geschwächt werden, daß Sie meist zu viel Antheil an Ihren eignen Gedanken nehmen. Sie ahmen nicht Ihrem Freund Asmus nach, der „dem glänzenden Gedanken, eh' er hervortritt, die Strahlen löscht;" im Gegentheil suchen Sie auf ein geistreiches Wort durch mancherlei Mittel aufmerksam zu machen, und scheinen zu fürchten, es möchte nicht empfunden werden. Könnte Ihnen dieser Ort die Gleichgültigkeit des großen Schriftstellers geben, der seine Gedanken ruhig hinlegt, sie dem eignen Gewicht überlassend, sicher, daß sie die Wagschale niederziehen! Setzt sich aber der Autor mit in die Schale, so müssen wir immer denken, daß er an dem Gewicht und der Kraft seiner Gedanken selbst einigen Zweifel hege.

Wir können Sie nicht als unbedingten Autor betrachten, sondern nur, nach der Ihnen eignen Mitte zwischen Theologie und Philosophie, als theologisch-philosophischen Autor. Sie wünschten sich den Titel eines Defensor fidei wie Heinrich VIII. von England zu erschreiben, oder den Namen des allerchristlichsten Philosophen durch Ihre Polemik zu erkämpfen, wie der König von Frankreich den des allerchristlichsten Königs durch sein Schwert. Sie wünschen die beiden Eigenschaften zugleich auf eine schriftstellerisch-große und bedeutende Art zu vereinigen.

Dazu sind aber, wie gesagt, gediegene, von selbst ins Gewicht fallende Gedanken durchaus nothwendig, welche in dieser Materie nur vermöge einer Herausbildung der Religion aus den Tiefen der Erkenntniß

entstehen können. Allein auf die Möglichkeit solcher dem spröden Stoff der Wissenschaft abgewonnener Gedanken haben Sie nicht allein für sich, sondern zugleich großmüthig für den menschlichen Geist überhaupt Verzicht gethan. Von jeher zeichnete Sie ein hohes Streben nach dem Geistigen aus, allein ungeduldig sich selbst überfliegend, warfen Sie den zum Prozeß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg, und wollten gleich anfangs nur das Geistige behalten. Wenn aber das Geistige wieder vergeistigt wird, was kann daraus werden?

„Sie fühlen den Mangel eines Materials, eines Widerstrebenden, an und aus welchem Sie das Geistige entwickeln können, d. h. Sie fühlen Ihr philosophisches Nichtkönnen ebenso lebhaft wie Ihr Wollen. Darüber gerathen Sie beständig von dem wissenschaftlichen Standpunkt auf den allgemein-menschlichen und aus dem Gebiet des Philosophen in das des Erbauungsschriftstellers. Denn mit dem bloßen Thema: Es ist ein Gott, ist es doch nicht gethan; Sie suchen es also nach den Regeln einer Ihnen eignen philosophischen Homiletik zu erweitern, und dieß sogar wissenschaftlichen Philosophen gegenüber, die Sie bestreiten. Zu verwundern wär' es nicht, wenn einer derselben Ihnen zuriefe, was der große Johannes Kepler den Predigern, die das Kopernicanische System aus der Bibel widerlegen wollten. „Treibt, rief er, den Hobel doch nicht ins Eisen, sonst wird er bald auch nicht einmal zum Holzschneiden mehr tüchtig seyn!“ Der Hobel, der wohl zum Holzschneiden taugt, sind solche erbauliche Betrachtungen, das Eisen ist die Wissenschaft.

„Aufrichtig, was sollen alle die schönen Verslein und Sentenzen, die Sie aus Herder und andern zum Beweis anführen, daß Religion ein Vorzug des Menschen sey? Wem sollen sie dienen? Der Religiose bedarf ihrer nicht, den wissenschaftlichen Gottesleugner überzeugen sie nicht, auch für den Philosophen sind sie ja ganz unnütz. Ein solches Gerede hat seiner Natur nach weder Maß noch Ziel; ein wenig aufmerksam, auch nur als Redekünstler, mußten Sie fühlen, daß Sie damit außer allem Wege sind, daß Sie in einem endlosen Sand, da weder Spur noch Fährte ist, kläglich sich abarbeiten. Wie Ihre Rede über Lichtenbergs Weissagung, in der Sie ein Wort des heitern Mannes

auf etwas unheitere Art gemißbraucht haben, werden Ihre meisten Abhandlungen durch den nämlichen Fehler zu wahren Capucinaden. Ueberall — das fühlt selbst der Nichtphilosoph — liegt Ihren rednerischen Ergießungen ein erster Irrthum, ein πρῶτον ψεῦδος zum Grunde, das nicht zur Sprache kommt; denn einmal, so wie Sie es anfangen, kann man nicht philosophiren, auch nicht einen andern Philosophirenden verstehen lernen. Dazu gehört Selbstverleugnung, Schweigen, Zurückgehen auf die Anfänge, ruhiges Folgen durch alle Momente der Entwicklung bis zum letzten, nicht ungebärdiges Schreien noch eh' man gehört hat, leidenschaftliches Hin- und Herfahren in die Kreuz und in die Quer ohne Ziel und Richtung.

„Sie fühlen noch lebhafter Ihr Unvermögen und gerathen — ins Zanken, womit Sie sich selber weher thun als Ihren Gegnern, denn so fest auch alle tüchtigen Menschen an Gott und Tugend hangen, so will sie sich doch keiner aufschelten — durch Poltern aufnöthigen lassen, welches alles eher den gerad' entgegengesetzten Effekt hat. Man müßte ihm ja diesen Glauben erst nehmen, um ihn ihm auf solche Weise wiederzugeben. — Hat Christus so gelehrt, oder irgend einer der Weisen, in deren Spiegel Sie sich so gerne beschauen? Sokrates hatte gewiß Gelegenheit zu lernen, was keifen heißt, und doch sehen wir nicht, daß er in seinen Reden — auch nur gegen die Sophisten — von dem Ton der Xanthippe Gebrauch gemacht.

„Zuletzt versagt Ihnen, wie natürlich, die Stimme, jetzt rufen Sie alle möglichen Unterschiede des Drucks, alle Ausrufungs- und Aufruhrzeichen der Schrift zusammen, um Ihren Worten Kraft zu geben, die vielen Exclamationszeichen stehen wie ebenso viele unaufhörlich anschlagende Glockenschwengel oder wie wahre Allarmstangen hintereinander; die groß, dann noch größer, endlich am allergrößten gedruckte, zuletzt zu wahren sesquipedalibus verbis angeschwollenen Worte geben Ihrer Prosa das Ansehen eines von großen und kleinen Maulwürfshügeln aufgewühlten Feldes, worauf der Gehende Gefahr läuft sich die Glieder auszurenken, — lauter Mittel, wodurch nach Ihrer Meinung der unaufmerksame und gleichgültige Leser doch endlich aufmerksam, endlich aufgerüttelt werden soll.

„Das Ende ist große Erhitzung und Ermattung von Ihrer, keine Belehrung und noch weniger Ueberzeugung von der andern — —“

Der so Angeredete wartete die letzten Worte nicht ab. — Zum erstenmal war eine Spur von Zerknirschung in seinem Angesichte zu bemerken. Der Weg führte ihn an seinem hinausgeworfenen Buch von den göttlichen Dingen vorbei; er sah es eine Weile an und bedachte sich, ob er es wieder aufheben sollte, allein er ließ es zuletzt selber liegen. — Endlich überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher seinen Ruhm und seinen Stolz gesucht hatte; ein guter Entschluß schien sich in seiner Seele zu bewegen, aber indem er ihn aussprach, verdarb ihn das alte Vorurtheil, daß wahre Religion, Gefühl und Anerkennung Gottes nur mit Nichtverstand und Nichtphilosophie vereiniget seyn können. Denn deutlich waren die Worte zu vernehmen: „von nun an will ich der Vernunft und dem Verstand, der Philosophie und dem guten Geschmack gleicherweise den Rücken kehren, mich zu den rein Religiösen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes wenden“.

Es war unter den Hügeln, die unsern Gesichtskreis bildeten, einer, der fast in der Mitte aller andern, aber doch wie eine Insel, als ein wahres Eiland der Seligen lag, wohin, so schien es, kein Geräusch der übrigen Welt drang. Man sah Menschen mit würdiger Geberde auf ihm sich hin und her bewegen; Mütter, welche ihre Kinder vor die festlich geschmückten Altäre brachten, von denen zarte Opferdüfte oder heilige Flammen aufstiegen, Gruppen ruhig spielender Kinder, alle Menschen voll heiterer Ruhe; ein eigner Sonnenglanz lag auf dem frischen Grün, und schien von ihm wieder lebendig auszustrahlen; nichts fehlte, was nöthig schien, um das Bild eines goldenen Zeitalters zurückzurufen.

Dahin lenkte jetzt der Retter des Theismus seine Schritte; und schon war er dem Umkreis nahe, als sich eine der sonderbarsten Erscheinungen zeigte, die sich höchstens in einer Vision als möglich denken läßt. Indem er nämlich so zu sagen in den Wirkungskreis dieser kleinen Welt kam, bildete sich ihm entgegen wie durch unsichtbare Kräfte ein fühlbarer Widerstand (ihm selbst kam er als eine wahre handgreifliche

Mauer vor), der ihn augenblicks bis auf eine bestimmte Weite zurücktrieb. Sowie er nun diese Weite erreicht hatte, schien die repellirende Kraft aufzuhören, oder, wie er sagte — die Mauer zerfloß vor seinen Augen, die Zurückstoßung ging wieder in Anziehung über; aber, sowie er dem Hügel auf die vorige Distanz sich genähert hatte, begann das Spiel des Zurücktreibens von neuem, welches für ihn wie mit einem fühlbaren Schlag oder Stoß, gleich als wäre er mit dem Kopf gegen eine Mauer gerannt, verbunden war. Die Gesetze der physischen Natur schienen in die Geisterwelt übergegangen; es schien, daß, wie leichte Körper von einer elektrisch geladenen Fläche abwechselnd angezogen und abgestoßen werden, ebenso auch leichte Geister von den wirkenden Ausflüssen eines höheren Lebens zwar leicht in Spannung gesetzt und angezogen, aber ebenso bald bei einer gewissen Nähe auch wieder von ihnen zurückgestoßen werden.

Es war leicht wahrzunehmen, daß diese Bewegung eine völlig unwillkürliche geworden war, ein stetes Hin- und Zurückgehen in gerader Linie, wobei der Angezogene und Abgestoßene alle Besinnung verlor, und immer die Worte Hiobs wiederholte: Gehe ich nun stracks vor mich, so ist Er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht (S. 191).

Wahrscheinlich würde er, einmal in solchen Wirkungskreis gerathen, die Bewegung ins Unendliche fortgesetzt haben, wäre nicht ein seltsam gekleideter Fremdling des Wegs gekommen, der, sobald er in seine Nähe gelangt war, gleichsam durch eine entgegengesetzte Potenz die Gewalt jener anziehenden und abstoßenden Kraft aufhob und den Unglücklichen sich selbst zurückgab.

Dieser, der durch die immer schneller gewordene abwechselnde Bewegung und die mit dem Zurücktreiben jedesmal verbundene Commotion des Kopfs etwas schwindlicht geworden seyn mochte, kam durch die bloße Gegenwart des Fremden sogleich zur Besinnung, dem er sich daher ungesäumt eröffnete. Er entwickelte ihm seine uns allen bekannte Theorie, indem er klagte, wie ihm das Nämliche zu wiederholtenmalen, wenn gleich nie mit so auffallenden Umständen begegnet sey, daß nämlich, so

oft er göttlichen Dingen sich nähern wollen, der Verstand, der von Natur naturalistisch, atheistisch, dazu ein wahrer Zauberer sey, ihm eine Mauer oder Wand vorgezogen habe, worauf er jederzeit mit fühlbarer Abstoßung, leer und leicht an Erkenntnissen wie zuvor, habe abziehen müssen; in einer gewissen Entfernung aber es doch nicht habe lassen können, sich immer wieder den nämlichen Dingen zu nähern; heute aber sey er in einen wahren Wirbel anziehender und abstoßender Kräfte hineingerathen.

„Unstreitig also, sagte hierauf der Fremdling, sehe ich hier vor mir den Verfasser einer Brochüre von den göttlichen Dingen, die ich unterwegs an der Erde liegend gefunden und flüchtig durchblättert habe.

Der bin ich, antwortete Hr. Jacobi, zu dem Werk bekenne ich mich.

„Nun, sagte der Fremdling, so wundern Sie sich nicht, wenn ich mich auch bekenne zu dem, was in diesem Werk das einzige Gute ist, nämlich: „Wer jedem seiner Mitmenschen, wie sich, die Befugniß der Intoleranz zugesteht, der allein ist wahrhaft tolerant" (S. 88). Daher lassen Sie auch mir die Befugniß erklärter Intoleranz — wenn nicht gegen Sie, doch gegen Ihr Buch. Sie werden wenigstens in meinen Reden nicht den Ton der Aufrichtigkeit und der Biederkeit vermissen.

Ach, Gott, sprach Hr. Jacobi für sich; es scheint, daß ich heute lauter solchen Biedermännern begegnen soll; das ist gewiß wieder einer von der Art, wie jener von mir für einen vernünftigen Mann gehaltene. — Sie werden mich sehr verbinden, wenn Sie mir etwas zur Erklärung der Ihnen geschilderten Idiosynkrasie meines Geistes sagen können, wenn ich sie anders dafür und nicht für ein allgemein menschliches Geschick halten soll.

„Das kann schon geschehen, sagte der Fremdling. — Im Brief Jacobi (dem wahren nämlich, nicht Ihrem) steht: Wer zweifelt, der ist wie die Meereswoge, die vom Wind hin und her beweget und gewebet wird".

„Sie sagen in Ihrem Buch, die Wissenschaft müsse in Ansehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit neutral bleiben. — Neutral? In Ansehung der allergeistlichsten Wahrheiten! — Neutral! O mit Recht verhaßtes Wort, auf dessen bloßen Gedanken bei Parteiungen

Solon einst Todesstrafe gesetzt. Meinen Sie, daß vor Gott eine Theilung des Menschen gelte — in Kopf und Herz, Verstand und Vernunft? Du sollst lieben, heißt es, also, da Lieben Erkennen ist, du sollst erkennen Gott deinen Herrn von ganzer Seele und von ganzem Gemüth und mit allen deinen Kräften; nicht aber, du sollst ihn nur erkennen mit dem Herzen und dahingestellt seyn lassen mit dem Kopf. — Der große christliche Dichter Dante sieht an einem Ort, der weder Himmel noch Hölle ist, die beider Unwerthen, die Elenden, die Gott mißfielen und seinen Freunden, die nie recht lebendig waren, vermischt

> a quel cattivo coro
> Degli angeli, che non furon ribelli,
> Ne fur fideli a Dio, ma per se foro.

Der Mensch ist ein ungetheiltes Wesen, er kann nicht mit dem Herzen im Himmel und mit dem Verstand bei diesen Nichtswerthen seyn, die auch neutral bleiben wollten.

„Neutral! Die ganze Wissenschaft? — Sey es auch, daß Sie nach der besondern Beschaffenheit Ihrer Geistesfähigkeit zur wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes keinen Weg sehen noch finden — kein Mensch kommt auf diesem Weg zuerst zu Gott — Sie sagen doch: Er ist! Nun Sie ihn denn gefunden (wenn es anders seyn könnte), warum wollten Sie nicht alle Kräfte aufbieten, ihn zu verherrlichen, welches nicht durch Verkündigung Ihres Gefühls von ihm (wodurch Sie nur sich selbst preisen), sondern allein durch wahre Thaten des Geistes geschehen kann, durch Ueberwindung der entgegenstehenden Finsterniß, der, wie Sie sagen, Gott verbergenden Natur, nur durch ein wirkliches Hindurchdringen durch die Welt zu Ihm? — Wer aber die Welt überwinden will, der muß sie wirklich angreifen. Mit dem bloßen Ignoriren (Nichtwissen) des Feindes ist es nicht gethan. Sie aber lassen Natur und Welt fein in Ruhe — bei Seite liegen mit dem höchsten Geistigen Ihres Selbst, indeß nothwendig eben darum der übrige Theil im tiefsten Frieden lebt mit allen beiden.

„Was ist dieser wissenschaftliche Quietismus mit dem lauten Anspruch auf den Namen eines Weltweisen vereint anders als ein Neutral-bleiben-wollen zwischen Gott und der Welt? Denn Gott ist einmal nicht anders zu dienen als durch Bekämpfung der Welt. — Einen Krieger Gottes auf Erden nennen die Morgenländer den Menschen. Wollt' er uns nur als Kinder an seinem Busen hegen, er hätt' uns nicht hinausgestoßen in die rauhe Welt. Sie aber möchten, wie es scheint, in unseres Herrn Gottes großer Haushaltung, da alles sich aufs beste müht, allein der Faule seyn und als der verzärtelte Sohn im Hause sitzen, ja Sie loben sich noch selbst darum und sehen die andern scheel und höhnisch an, halten sie für schlechter als sich, und reden Uebels von ihnen, die draußen auf dem ihnen angewiesenen Kampfplatz muthig stehen, nicht schwelgend in unthätigen Empfindungen und dem Menschen versagten Genüssen. Wahrlich ich sage Ihnen, diese sind in Gottes Augen werther geachtet als ein Heer geistiger Mußiggänger. Fehlen sie auch, und werden sie nicht immer Meister des Feindes, Gott sieht mit Lust auf sie herab, wie nach jenem stoischen Weltweisen auf den tapfern mit dem Schicksal ringenden Mann, und wird die Irrenden noch einst zur Klarheit führen. Ja fürwahr der Gottesleugner selbst, wenn er nur seine geistigen Kräfte gebraucht, wenn nur wirklich, wie Sie behaupten, die Wissenschaft bei seinem System gewinnt, ist in seiner Art besser, als der bloß redet von Gott und göttlichen Dingen, ohne das Gefühl derselben in ein höheres geistiges Bewußtseyn zu verklären. Ein Thier nach Ihrer Meinung lobt er den Gott, den er zu erkennen nicht vermag, doch wenigstens wie ihn die singende Nachtigall lobt".

Soll das Heiligste heraustreten in den Tag des Verstandes? Die zartesten Mysterien vom frechen Licht der Wissenschaft entweiht werden?

„Hat Ihnen nicht so eben die eigne Erfahrung gezeigt, daß sie im hellsten Sonnenschein gefeiert doch Mysterien bleiben, daß unsichtbare Wächter den nahenden Ungeweihten abtreiben, wenn auch nicht immer so handgreiflich? Aber was können lichtscheue Mysterien, dergleichen Sie feiern wollen, anders verbergen als Begriffe, Worte, Werke der Finsterniß? „Die da sprechen, sagt ein wahrhaft Erleuchteter, daß geistliche

Dinge das Licht der Vernunft (welches nur Ein Licht ist mit dem des Verstandes) gar nicht leiden mögen, die soll man achten, nicht als unseres Herren Gottes, sondern als des Teufels Pfaffen; zu dem sollen sie hingehen, der wohnt im Finstern, den mögen sie anbeten".

Gott bewahre uns vor einem Himmel im bloßen Verstande.

„Gott bewahre uns aber ebenso sehr vor einem Himmel ohne allen Verstand. —

„Irren Sie sich nicht! Der Verstand könnte wohl einmal die Rede umkehren und sagen: du schiltst mich unvermögend; du willst, daß ich es sey. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf ist am Ende nichts anderes als deine leidige Herzensträgheit. Du vermagst nicht das Geringste zu erkennen, da dein Herz nicht dabei ist. Hier heißt es mit Recht: wo euer Herz ist, da ist auch euer Geist. Was ist wahres Erkennen als Lieben, was Lieben anders als das höchste Erkennen? Um die augenscheinlichsten Vorzüge, die liebenswerthesten Eigenschaften eines Wesens einzusehen, müssen wir sie erkennen wollen. Wer hartnäckig das Auge verschließt, nicht sehen will, der kann nicht sehen. Aber es wäre die größte Thorheit, wenn er dem Auge, wie du mir, wegen seiner Blindheit Vorwürfe machen wollte. Schlaffer wie böser Wille hemmt Erkenntniß, und die Seichtigkeit des Kopfs hat weit öfter ihren Grund im Mangel an Herzenstiefe als umgekehrt".

Aber bedenken Sie, wie auch Hiob, dieser Ruhm und Stolz Gottes, die Worte ausruft, die Sie mich in meiner Noth sprechen hörten — und Christus selbst am Kreuz den erschütternden Ruf ausstößt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, dann aber sterbend den Geist in die Hände des Vaters befiehlt. — Dieser Kampf des Gott weder vor sich noch hinter sich findenden Verstandes und dieser endliche Sieg des Herzens ist Christenthum, und zu diesem Christenthum bekennt sich der Verfasser der mißhandelten Schrift.

„Also — wohl selbst mit dem Christenthum möchten Sie es versuchen, wenn es nur die Herzensunentschlossenheit zuließe, das „Flügelroß so lange still hielt". — Nicht bloß Männer wie Platon und Aristoteles, auch ein Mann wie Christus (S. 187 Anm.) muß sprechen

wie Sie, nur damit ein Mann wie Sie hinwiederum spreche wie Christus. — Auch Ihn, der gekommen ist, die Tiefen des Vaters aufzuschließen, möchten Sie — bekehren zu Ihrem blöden Nichtwissen. — Sie nennen die Namen der Männer, die sich nicht gescheut, noch in unserer Zeit die Lehre zu behaupten, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe, und geben sich das Ansehen, als wollten Sie dieser Fanatiker, dieser mit einem Menschen Abgötterei treibender Schwärmer — heroisch sich annehmen (S. 188), darauf machen Sie von jenem Wort die moralische Auslegung: Wer Gott nicht im Uebernatürlichen des eignen Innern, in einem heiligen Menschen, erkenne, — und zwar ausschließlich in diesem erkenne — der sehe sonst nirgends Gott; und dann die Erklärung: „Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt allein ist Religion; außer ihm ist nur entweder Atheismus, oder Götzendienst" (S. 199). Und es flog keine Schamröthe über Ihr Gesicht, als Sie, jene Auslegung machend und diese Erklärung hinzufügend, jene Männer entschiedener und unverhohlener als irgend einer ihrer Lästerer zu Fanatikern, zu Götzendienern machten, da Ihnen wohl bewußt war, daß diese Männer jenes Wort nicht in Ihrer sogenannten Reinheit, d. i. Leerheit, sondern in vollem Sinn und buchstäblich verstanden, von einem — Gott, nicht bloß allegorisch, wie jeder heilige Mensch, sondern in That und Kraft offenbarenden — wirklichen Sohn Gottes, von einem nicht allgemein-menschlichen, sondern persönlichen, nicht nur moralischen, sondern allgemein-dynamischen Mittel, durch welches der Mensch Gott als Geist allein wahrhaft zu erkennen vermöge. — Es ist ja klar, nicht bloß ernstlich gemeinte, d. i. wissenschaftliche, Philosophie — auch das Christenthum selber, wenn es nicht in jene Reinheit versetzt, d. h. der eigentlichen Substanz und Kraft beraubt ist, nennen Sie Götzenthum.

„Was kann auch das Christenthum anders für Sie seyn, mit all seinem Physischen, Sinnlichen, seinen, wie Sie sagen, körperlichen Beweisen (S. 108)? Es ist Ihnen viel zu reell, zu massiv; dagegen ist aber auch für das Christenthum nichts — dieser schale von der äußersten Oberfläche der modernsten Vernunftreligion abgeschöpfte Schaum,

dieser sogenannte Theismus, der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt, dem die physischen Ausdrücke der Schrift von Gott, ja das Physische der ganzen Lehre und Anstalt, Thorheit seyn müssen, für deren Ernst er nichts hat als das Lächeln blödsinniger Selbstgenügsamkeit, und deren vermeinte Blöße er, findet er's anders nöthig, mit einer sogenannten moralischen, d. i. die Tiefe des Sinns verflachenden und verseichtenden, Auslegung zudecken muß". —

Nicht zu laut, wenn ich bitten darf, indem ich sonst auch nicht einmal mehr als Bekenner des reinen christlichen Theismus wirken könnte, welchen zu vertheidigen in dieser gottleugnenden Zeit doch schon alles Mögliche ist. —

„Bekenner des christlichen Theismus, der nicht allein die Schrift, der Gott selbst zu verstümmeln und an ihm größeren Frevel zu üben sucht, als nach den Fabeln der blinden Heiden Saturnus in der Urzeit an Uranus verübt; der immer von Offenbarung **redend** Gott aller Mittel und Organe derselben — bis zum ersten und ältesten hinauf — berauben möchte, ihn in die erste Verborgenheit, in das Stillschweigen zurückstoßen, das einige Gnostiker als den der Zeugung des **Worts** vorausgegangenen Zustand durch ihre Σιγή personificirten! — Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung. Ohne jene erste und älteste wären alle späteren, an den einzelnen Menschen oder das ganze Geschlecht ergehenden oder ergangenen, vornehmlich aber jene höchste und letzte durch die Fleischwerdung des Worts geschehene unmöglich. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen miteinander, sind einerlei Offenbarung, nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel.

„Der große J. G. Hamann, dem Sie wohl einige Schwungfedern ausziehen konnten, aber höchstens — um damit zu schreiben, nicht um damit zu fliegen, sagt: „Die Naturkunde und die Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen sich auf eine seichte Physik und auf eine seichte Historie". — In Bezug auf seichte Physik spricht eben derselbe: Ihr macht die Natur **blind**, und habt Euch **selbst** die Augen aus-

gestochen, damit man euch ja für Propheten halten möge. Ihr wollt herrschen über die Natur [1], und bindet euch selbst Füße und Hände [2], um desto rührender über des Schicksals diamantene Fesseln — fistuliren [3] zu können". Und gegen die seichte Historie sprach er: „Vielleicht ist die ganze Geschichte gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugniß, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen" — die nur Unpersönliches, Abstraktes, keine physische Gegenwart, nicht Hand noch Finger, nicht Fußstapfen noch körperliche Beweise eines Gottes in ihr — nicht den leibhaften, wirklichen Christus als Mittelpunkt von ihr erkennt, sondern diesen in ein allgemeines, allegorisches Wesen verwandelt.

„Doch wie wird die Worte des Todten verstehen, der die Stimme des Lebenden nicht begriffen! Sprich du, ehrlicher Asmus, sag' an, wie dir der Versuch gefallen, dich mitsammt den dicken Wassersohlen, deren Riemen dein theistisch-christlicher Ceremonienmeister nicht auflösen wird, in die vornehme Gesellschaft einzuführen, dich zu entschuldigen wegen deines unschuldigen, dir zufällig anklebenden Wahns eines buchstäblichen, ernstlich, d. i. wörtlich, genommenen Christenthums, dir deine Anhänglichkeit an den wirklichen, geschichtlichen Christus unter der Hand als Bilder-, ja geheimen Götzendienst (S. 62) aufzureden, dir großmüthig zu erlauben, gleich dem alten Hamann in den göttlichen Schriften, wie andere in den Gesängen Homers, dich zu berauschen — alles in ihnen zu finden, wie ein Rasender, Verliebter, der nicht nur die Vorzüge — auch die Fehler und Schwächen des

[1] Der Mensch offenbart Gott, indem er — kraft des Geistes — (mechanisch versteht sich und mit dem Begriff, ja nicht dynamisch und reell wie der wunderthuende Heilige) — die Natur beherrscht. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

[2] Zu graben hat die Vernunft weder Fuß noch Hand. Briefe über Spinoza, S. 220.

[3] Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur (!) Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen, ohne Anfang und Ende (?) ist, ausschließend mit gleicher Nothwendigkeit Vorsehung (?) und Ohngefähr. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

geliebten Gegenstandes anbetet — möchtest du, ehrlicher Bote, sagen, wie du die Lage und Stellung deines parteiischen Recensenten, der zwischen den beiden Parteien, wie er sagt, mit einer eigenthümlichen Ueberzeugung sich behaupten will, dir versinnlichest? Ich wette, du wahrer Bote, du Apostel der Einfältigen, hast für dergleichen Parteiische den — unhöflichen Spruch von nicht-kalt- und nicht-warm-Seyn in Bereitschaft sammt allem, was dabei steht" [1].

Mit diesen Worten setzte der sonderbare Fremdling seinen Wanderstab weiter und war in Kurzem aus unsern Augen verschwunden. Wir verwunderten uns, wie er Hrn. Jacobi so hoch hatte nehmen mögen, und erwarteten, daß dieser von der Rede sehr bestürzt seyn würde.

Allein wir überzeugten uns vom Gegentheil, indem er gleich nachher sich zu einem daneben stehenden Philosophen mit den Worten wendete: „Ich fand aber auch unter diesen mich durch ihren ekelhaften Aberglauben, durch ihre vernunftwidrige Meinungen empörenden, das empfindlichste Aergerniß mir gebenden Menschen mehrere, denen dieser Aberglaube, dieser Trotz der Unvernunft und ein damit verbundener götzenfürchtiger Eifer doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte" [2].

So wahr ist es, daß der Mensch über äußere, verhältnißmäßig geringe Dinge sich heftig zu entrüsten vermag, indeß er, wo vom eigentlich Innern die Rede ist, leicht wieder Mittel findet, sich zu beruhigen. Merkwürdig schien mir auch, noch im Traume, daß, da ich Hrn. Jacobi so oft und viel von Zeichen und Wundern hatte reden hören, er jetzt, da sich mit ihm etwas wirklich Wunderbares oder doch Magisches

[1] Offenb. Joh. III, 14—19. „Das saget der treue und wahrhaftige Zeuge. — Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist; ach, daß du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist, und weder kalt noch warm: werde ich dich ausspeien aus meinem Munde. — Du sprichst: ich bin reich und habe gar satt und darf nichts; und weißest nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß. — Ich rathe dir, daß du Gold von mir kaufest, das mit Feuer durchläutert ist, daß du reich werdest, und weiße Kleider, daß du dich anthuest, und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße; und salbe deine Augen mit Augensalbe, daß du sehen mögest".

[2] Jacobi an Fichte, S. 51.

ereignet, davon gar nicht besonders angeregt war, ja es im Augenblick wieder vergessen hatte.

Es schien vielmehr, daß dieser Vorfall nur dazu gedient habe, ihn wieder auf seine alten und gewöhnlichen Gedanken zurückzubringen. Denn da jedermann begierig war, wohin er sich jetzt wenden würde, blieb er geraden Fußes vor den wissenschaftlichen Philosophen stehen, die er so anredete: „Sprecher dieses, der kein bloßer Selbstdenker, sondern ein Philosoph dergestalt von Profession ist, daß er im Grunde nie eine andere recht getrieben noch verstanden hat, gegenwärtig schon etwas bei Jahren, mag sich auf seine Profession gern so viel zu gut thun als möglich, und verlangt daher durchaus den ihm gebührenden Platz in dieser achtbaren Versammlung einzunehmen".

Diese Rede hatte verschiedenes Sonderbares. Erstens, daß er, um sich als Philosophen von Profession zu erweisen, das Hauptgewicht darauf legte, nie eine andere recht getrieben und verstanden zu haben, als wären alle, die keine recht können, dadurch schon gewissermaßen Philosophen von Profession. Zweitens, daß er eben dieses behauptete, da er es so eben vor unsern Augen mit mehreren andern Professionen versucht hatte (man mußte deßhalb den Hauptnachdruck auf das recht legen, wo dann nichts einzuwenden blieb). Drittens, daß er von seinen Jahren sprach, als ob man hier wie bei andern Professionen durch die bloßen Jahre eine Art von Altmeisterschaft erlangen könnte. Viertens, daß er unter den wissenschaftlichen Philosophen, die er noch nicht allzulange gemeine Philosophen vom Handwerk und Athleten genannt hatte, jetzt selber eine Stelle suchte.

Was aber als die größte Thorheit erschien, war, daß er eine Art von physischer Besitznahme dieser Stelle möglich hielt, ja die Meinung zeigte, als hinge es bloß von den andern ab, ihm dieselbe einzuräumen oder zu verweigern. Aus diesem Grunde wurde ihm dann von einem der Philosophen folgendergestalt geantwortet:

„Eine Stelle unter den wissenschaftlichen Weltweisen kann man nicht anders einnehmen als dadurch, daß man sie erfüllt, und was in andern Fällen das sicherste Mittel ist, um etwas zu scheinen,

ist in dem gegenwärtigen Fall zugleich das einzige. Sie scheinen zu glauben, wir können Ihnen diese Stelle geben oder versagen. Beides steht nicht in unserer Macht. Wer Philosoph ist, der ist Philosoph, und wenn die ganze Welt dagegen wäre. Es heißt hier: sapere aude! Seyen Sie Philosoph, und Sie werden es seyn, ist die einzige Antwort, die wir Ihnen geben können".

Er aber bestand darauf, daß er unter den gegenwärtigen Umständen den Platz nicht wirklich einnehmen könne. Man drang in ihn, die Ursache anzugeben.

Hier zeigte er sich dann als der größte Phantast, indem er schlechterdings behauptete, zwischen der Stelle, wo er sich befinde, und unserem Standpunkte sey ein tiefer breiter Graben, über den es Menschen unmöglich sey hinwegzukommen, obgleich kein anderer das Geringste, das einem Graben ähnlich gesehen hätte, bemerken konnte, und der Boden vielmehr, obwohl ansteigend, doch stetig fortging. Alle Versicherungen des Gegentheils fruchteten nichts, ja sie dienten nur ihn in wahre Angst zu setzen, da er beständig rief: „macht mir nichts weiß, ich sehe den Graben wohl, und wer mir sagt: er ist nicht da, der hat es auf mein Unglück angesehen, indem er hofft, ich werde ihm folgend hineinstürzen und den Hals brechen".

Wie er nun nach seiner Meinung glauben mußte, daß die Philosophen ihn nur nicht verstehen wollten, so war er genöthigt sich deutlicher zu erklären; und meinte also, wenn sie ihren Standpunkt verlassen und auf den seinigen herunterkommen wollten, so wäre allen geholfen; er wäre unter den Philosophen und sie bei ihm. Er versäumte nicht, seinen Platz als den herrlichsten zu beschreiben, den Standpunkt der Philosophen dagegen als den elendesten von der Welt. Daß es, den Graben vorausgesetzt, den Philosophen ebenso unmöglich seyn würde, zu ihm hinab-, als ihm zu ihnen hinaufzukommen, daran schien er nicht einmal zu denken.

Während er nun fortfuhr zu ermahnen und zu bitten, die Philosophen ihm aber nicht einmal eine Antwort zu geben nöthig hielten, fiel es einem von diesen ein, ihm zuzurufen: „Hier hätten Sie ja die

schönste Gelegenheit, den berühmten Salto mortale anzubringen, den Sie schon Lessingen gerühmt, und dessen Erfolg man bis jetzt immer vergeblich zu sehen gehofft hat."

Dem größten Theil der Philosophen war dieser Einfall nicht angenehm, weil sie davon nur ein neues Skandal erwarten konnten, das bei dem großen Theil der Unnunterrichteten am Ende auf die Philosophie selber zurückfallen mußte. Hr. Jacobi, sagten sie, habe dadurch, daß er sich immer nur an den Grenzen der Philosophie umhergetrieben, so wie durch die ihm gewöhnlichen Sprünge, ohnedieß schon eine Menge von Zuschauern herbeigezogen, denen Philosophie und der Ernst der Wissenschaft fremd seyen. Allein der Urheber des Vorschlags war ein Psycholog und wußte denselben durch Gründe solcher Art trefflich zu motiviren:

„Es beruhe doch am Ende die ganze Jacobische Unphilosophie auf der eingewurzelten Vorstellung von der Existenz eines solchen Grabens, die ihn allein verhindere, seinen Standpunkt zu verlassen und zum eigentlich philosophischen sich zu erheben; hätte man ihn nur erst von jener, ihn gleichsam verzaubert festhaltenden Stelle hinweggebracht, gleichviel durch welche Mittel, und wär' es auch durch eine Täuschung, so könnte man hoffen, daß ihm vom höheren Standpunkt aus von selbst alles ganz anders erscheinen würde. Es habe ja der Fremdling eben darauf hingedeutet durch die Aeußerung, daß, wenn er nur wirklich zu der höchsten Idee gelangt wäre, gleichviel auf welchem Weg, er schon von selbst nicht müßig bleiben, sondern versuchen würde diese Idee auf alle Weise anzuwenden und zu entwickeln. Auch seyen ja wohl alle Anwesenden überzeugt, daß der Unterschied zwischen Hrn. Jacobi und ihnen nicht, wie dieser behaupte, bloß darauf beruhe, daß er dasselbe — im Nichtwissen besitze, was sie im Wissen, sondern darauf, daß es wirklich zwei ganz verschiedene Ideen seyen, wovon beide reden, oder vielmehr das eine die wirkliche Idee selber, das andere die Nichtidee. Könnte er nun, auch auf ungewöhnlichem Wege, zu der wirklichen Idee gelangen, so wäre ihm geholfen; man sey ihm daher schuldig, ihn vielmehr aufzufordern als abzuhalten, daß er sein Wort wegen des Salto mortale einmal in Erfüllung bringe".

Diese Gründe überzeugten wenigstens sehr viele, und die Sache erhielt also ihren freien Lauf. Seit der ersten Aufforderung des Psychologen war in dem vermeinten Philosophen von Profession ein merkwürdiger Streit wahrzunehmen; die Vorstellung von der Gefahr des tödtlichen Sprungs, und die Neigung, einen Platz unter den wissenschaftlichen Philosophen einzunehmen, kämpften sichtbar miteinander. Endlich behielt, unterstützt von den Aufforderungen mehrerer Philosophen, die letzte den Sieg.

Er schickte sich wirklich zu dem halsbrechenden Sprung an, indem er sich erst von dem vermeinten Graben weiter entfernte, um, wie er sagte, einen rechten Anlauf zu nehmen; hienächst nahm er von allen jenseitigen Freunden rührenden Abschied, und nachdem er alle Anstalten getroffen hatte, die ein vorsichtiger Mann vor weiten und gefährlichen Reisen zu machen pflegt, band er sich selbst die Augen mit einem Tuche zu. Alsdann murmelte er noch verschiedene unverständliche Reden her, worin man nichts unterscheiden konnte, als daß viel von Diesseits und Jenseits, Naturalismus und Theismus vorkam; endlich schloß er mit den Worten: „Wer erlöst mich von dieser Gewalt der Natur! Es sey gewagt. Ich empfehle mich dem Himmel und unsrer Dame [1]!" Jetzt sah man, wie er Arme und Beine in eine gewaltige, aber ziemlich undeutliche Bewegung setzte, wodurch es geschah, daß er zuletzt einen, jedoch mäßigen Sprung gerade in die Höhe machte.

„Gottlob! sagte er gleich hierauf mit dem Seufzer eines solchen, der die schwerste Arbeit bestanden, ich fühle wieder Boden unter meinen Füßen, und es ist mir nichts verletzt. Kommt, meine Freunde, umarmt mich; wünscht mir Glück zu dem vollbrachten Werk; wohlbehalten bin ich angelangt im gelobten Lande der Philosophie, in das ich bis jetzt nur von ferne, wie ein Mose, blicken durfte". Indem er die letzten Worte sprach, nahm er sich auch schon die Binde von den Augen.

Aber wie groß war sein Erstaunen, als er nach einigem Umhersehen aus allen Umständen abnehmen mußte, daß er sich noch immer

[1] „Unter der wahrscheinlich die Vernunft gemeint war". Zus. d. Handexemplars.

auf dem alten Fleck befinde; als der böse Graben noch vor ihm lag, und er vielleicht nicht um einen Fuß breit vom Platze gekommen war.

Der größte Theil der Philosophen war verdrießlich, dem Psychologen nachgegeben zu haben, dessen Prognose, wie es in solchen Fällen gar oft geschieht, so ganz fehlgeschlagen hatte. Das Traurigste war, daß er wirklich noch den breiten Graben vor sich sah; denn nachdem diese Einbildung sogar der anderen, den Sprung vollbracht zu haben, nicht gewichen war, konnte man leicht schließen, daß sie einen tieferen, ja einen wohl kaum aufzuhebenden Grund haben müsse. Inzwischen fiel die Lächerlichkeit des Versuchs doch mit auf die Philosophie selbst, indem die meisten der anwesenden Zuschauer, die alles Philosoph nennen, was sich mit Philosophie, gleichviel ob gut oder schlecht, glücklich oder unglücklich, beschäftiget, keinen Unterschied machten, und nicht versäumt hatten sich über das Experiment so gut als möglich zu belustigen.

Und allerdings war es schwer, sich dessen zu erwehren, indem Hr. Jacobi eine ganz eigne Art, man könnte sagen, ein wahres Talent hatte, mit vielen starken und scheinbaren Bewegungen nicht von der Stelle zu kommen. Einer brauchte sogar das gemeine Gleichniß, er habe seine Philosophie so abgerichtet, wie man oft Prachtpferde dressirt sehe, die galoppiren, ohne daß sie wahrhaft oder doch merklich vom Platz kommen [1].

Die Philosophen sahen jetzt wohl ein, daß sie, um ferneres Skandal zu vermeiden, sich entschließen müßten, ihm klaren Wein einzuschenken, und selbst den letzten Vorfall benutzen, um ihn von dem Eigensinn abzubringen, schlechterdings Philosoph von Profession zu seyn. Nach einiger Berathung darüber nahm also der Aelteste von allen das Wort, und sprach zu ihm, wie folgt:

„Nach allem, was vorgefallen ist, scheint guter Rath Ihnen nützlicher als Belehrung, Widerlegung oder irgend etwas anderes, das

[1] Vermuthlich schwebte bei dieser allegorischen Vision dem Träumenden ein Fragment von Fr. Schlegel vor, das so lautet: „Der gepriesene Salto mortale der Philosophen ist oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen schrecklichen Anlauf, sieht man aber nur etwas genau zu, so sitzen sie immer noch auf dem alten Fleck. Es ist Don Quixotes Luftreise auf dem hölzernen Pferd". S. Charakteristiken und Kritiken. Erster Theil, S. 233.

der Gelehrte vom Gelehrten erwarten kann. Nehmen Sie ihn denn freundlich und wohlwollend auf, wie er gegeben wird".

„Einzelne Beschreibungen, die sich in Ihren früheren Reden und Schriften finden, mußten eine Zeitlang glauben machen, daß Sie wirklich einmal hier oben gewesen seyen. Es zeigte sich im Hintergrund eine große Ansicht, nicht nur wie sie von diesem Standpunkte gewöhnlich genossen wird, sondern eine größere, wie sie nur denen zu Theil wird, welche diese Höhe benutzen, um sich noch höher zu erschwingen, und mit Adlerschwingen ihres Seherflugs die fernsten Gipfel übersteigen. Inzwischen war diese Ansicht immer ziemlich duftig und luftig gehalten, so daß nicht leicht etwas Bestimmtes zu erkennen war; bisweilen erleuchtete ein schräg durchfahrender Blitz magisch für einen Augenblick die Masse. Im Verfolg mußte man bemerken, daß jene Ansicht nie Vorgrund werden wollte — beständig nur Hintergrund blieb. Zugleich fanden sich diese Beschreibungen oft nicht in Uebereinstimmung mit dem, was Sie bei kälterem Blut entweder von den nämlichen oder von andern damit in Verbindung stehenden Gegenständen erzählten. Man konnte diese Widersprüche bei Ihnen nicht wie bei solchen Meistern betrachten, die wirklich nur ins Ganze und Große denken, da man Sie mit peinlicher Sorgfalt gerade auf das Einzelne achten sah, das Sie durch Einschränkungen und Bestimmungen haltbar zu machen suchten.

„Auffallend war es, daß Sie die nämliche Ansicht, nur von einer etwas andern Seite genommen, nicht wieder erkennen wollten. Denn es ist natürlich, daß das bloß historisch Ueberlieferte sich nicht verändern kann, indeß der, welcher eine Sache in der Natur gesehen hat, wohl begreift, wie sie von verschiedenen Seiten doch immer als dieselbe erscheinen kann.

„Diese Beobachtungen schienen kaum eine Erklärung zuzulassen, als die Vermuthung, daß Ihnen die Bruchstücke jener großen Ansicht von andern mitgetheilt worden, die sich hier oben oder in noch höheren Regionen wirklich umgesehen hatten. Durch eine gefühlvolle glühende Imagination suchten Sie diese Bruchstücke innerlich zu beleben; aber das Beste, was entstand, war doch nie wie aus eigner unmittelbarer

Anschauung; gewöhnlich ging es damit ins Unaussprechliche, und deutete mehr das lebhafte Verlangen und Bestreben des Gefühls an, es dennoch herauszubringen, als die sichere, durch die Ansicht des wirklichen Gegenstandes geleitete und belebte Darstellung. Auch fehlte der weite, nach allen Seiten gleichförmig sich erstreckende Zusammenhang, besonders aber der perspectivische Mittelpunkt, durch welchen jene Bruchstücke erst ein Ganzes werden konnten. Anstatt den letzten Gründen dieses Zusammenhangs, wenn nicht in der Natur, doch wenigstens innerlich nachzugehen, begnügten Sie sich, so zu reden, mit einem bloßen Detailhandel von Ideen und Ansichten, womit Sie zwar gegen anderes, dem ebenfalls die Tiefe des Zusammenhangs fehlte, aber nicht gegen solches, das wirklich aus ihm hervorgekommen war, Concurrenz halten konnten.

„Dieses ganze Verhältniß gab Ihrer Darstellungsart etwas, daß ich so sage, widernatürlich Gereiztes, besonders aber einen Ton von nicht überall genug versteckter Aergerlichkeit über solche Meister, die in ihren Darstellungen kunstgemäßer, ausführlicher und bestimmter zu Werk gingen. Da jedes Handwerk sein Verfahren, seine Handgriffe, seine Vortheile hat, so scheinen Sie im Gegentheil alles, was Form und Methode in der Philosophie ist, gering zu achten, ja Sie versuchten die philosophische Kunst der Construktion eines wissenschaftlichen Ganzen durch Vergleichung mit geringen Dingen ins Lächerliche zu ziehen. Dadurch mußten Sie viele ernsthafte und meistermäßige Männer sich abgeneigt machen, wie denn erst einer von diesen, da Sie sich für einen Philosophen von Profession erklärten, die Anmerkung machte, Sie mögen es wohl auf die Art seyn, wie viele, die sich Maurer nennen, Maurer seyen.

„Noch auffallender verrieth sich diese Reizbarkeit bei polemischen Veranlassungen. Es ist eine bekannte Beobachtung, daß einer, der vorgibt, z. B. in Amerika gewesen zu seyn, und diesen Welttheil doch nie gesehen hat, wenn ihm mit bestimmten, aufs Einzelne gehenden, und eigne Kenntniß anzeigenden Fragen zugesetzt wird, sogleich durch den ärgerlichen Ton sich verräth, mit dem er die Fragen aufnimmt.

Sie wußten zwar Fragen der Art meist auf geschickte Art auszuweichen, indem Sie sich bei keiner Sache lang aufhielten, und nicht leicht Rede standen; indeß konnte man Ihnen über wissenschaftliche, ins Genaue der Begriffe gehende Einwürfe immer einen gewissen ungeduldigen Verdruß anmerken. Sie verlangten nicht bloß für göttliche Dinge, sondern auch für sich und Ihre philosophischen Behauptungen — wahren Glauben.

„Aber selbst von dem, wogegen Sie sich feindlich gestellt, scheinen Sie die eigentliche Tiefe nicht immer erreicht zu haben, und in Ansehung mehrerer Systeme zeigen Sie eine Unschuld, die liebenswürdig heißen könnte, wenn sie nicht mit so vielen Ansprüchen verbunden wäre. Vom Pantheismus z. B. kannten Sie offenbar nur jene weibische, weichliche Art, die auf einer bloßen gegenseitigen Hinneigung der Dinge zueinander beruht; zu dem eigentlich schrecklichen, dem, in welchem ein Subjekt ist, haben sich Ihre zahmen Begriffe nicht erschwungen. Vor der Natur befällt Sie ein dunkles Grausen, dessen Gründe Sie nicht kennen; denn schwerlich haben Sie die eigentlichen Schrecken der Natur je gefühlt. — Und wie sollten Sie auch? Lieber als in die grause Tiefe hinabzusteigen, ergingen Sie sich oben in guter Gesellschaft im Sonnenschein, und ließen „den Unermeßlichen zu sich ins Gras lagern“ [1].

„Der Affekt des Philosophen, sagt Platon, ist das Erstaunen [2]. Aber Sie und Ihre Philosophie haben theils in Ansehung der Gegenstände der Bewunderung immer ein weites Gewissen gezeigt, fast dem der Pharisäer ähnlich, die Fliegen seihen und Kameele verschlucken; theils verfolgte Sie die sonderbare, auf nichts gegründete Angst, daß durch Wissenschaft und Einsicht das Bewundernswürdige verschwinde, welches doch nichts weniger als ächt Platonisch (S. 199) ist. Denn wenn das Erstaunen die Leidenschaft des Philosophen ist, so würde er das Philosophiren wohl unterlassen, wenn es den Gegenstand dieser Leidenschaft zerstörte. Affekt des Philosophen kann das Erstaunen doch

[1] Woldemar. Zweiter Theil, S. 20.

[2] *Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη.* Theaet. p. 76 ed. Bip. [p. 155 D.]

nur insofern heißen, als er leidenschaftlich sucht, das letzte absolut-Erstaunenswerthe zu finden, bei welchem die Wissenschaft aufhört, und das von Ihnen offenbar nicht verstandene Nichtwissen anfängt [1].

„Hieran schließt sich Ihre von allen ernsten Wissenschaften öffentlich geäußerte Meinung, die Sie allein schon, zwar zum Gott aller Halbwisser und andrer Personen, die ohne große Gelehrsamkeit gern die Gelehrten spielen möchten, aber wahrlich nicht zum Genossen ernstlicher, wissenschaftlich-forschender Philosophen machen konnte. Nach der geistreichsten Ihrer Vergleichungen sind alle Wissenschaften nur eine Art des Nürrenberger Grillenspiels, sie ekeln uns bloß darum nicht an, weil wir noch nicht alle ihre möglichen Wendungen kennen. Wüßten wir sie einmal ganz, sie würden uns unausstehlich seyn [2].

„Unstreitig haben Sie, um sich Ihren Geschmack an den Wissenschaften nicht zu verderben, die Vorsorge gebraucht, keiner derselben je bis auf den Grund zu kommen, und lieber mit dem Rang eines allgemeinen Dilettanten sich begnügen als durch den eines wahren Gelehrten Ihre Liebe zu den Wissenschaften aufs Spiel setzen wollen.

„Das Mittel, den speciellen Mangel an Wissenschaft mit dem weiten Mantel einer allgemein-menschlichen Unwissenheit zu bedecken — die sogenannte Sokratische Unwissenheit kann unter diesen Umständen kaum die rechte Wirkung thun. Das einmal von Ihnen beleidigte Zeitalter nimmt dieses Wort nicht wie bei Sokrates für Ironie, sondern für baaren Ernst. Ohnehin wissen Sie, daß unser Zeitalter für feine Ironie wenig Sinn hat, und wenn man sagt, die Jacobische Philosophie lehrt die Unwissenheit, antwortet es — ja freilich die Unwissenheit!

[1] Auch J. G. Hamann lehrte ein Nichtwissen, in anderem Sinn zwar als das obige, aber in völlig verschiedenem des Jacobischen. — Schon die Anmerkung S. 331 der Briefe über Spinoza, welcher der Verfasser nicht angemerkt zu haben scheint, daß sie seinen vermeinten Tiefsinn zurecht weisen sollte, muß den Leser auf die Frage bringen, wie Hr. Jacobi wohl überhaupt diesen großen Autor verstanden? — Ebenso der Begriff Offenbarung, von dem er alle reelle Erklärung bis jetzt vermieden. — Auch daß Vernunft von Vernehmen herkommt, ist ja eine Hamannsche Tradition. Wir haben oben gesehen, wie sie benutzt worden.

[2] Jacobi an Fichte, S. 24.

„Nehmen Sie dazu, daß alle Ihnen eigenthümlichen Grundbehauptungen, z. B. daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könne (wofern ihr anders nicht mit dem philosophischen Sinn, in dem sie hier genommen wird, zu viel geliehen ist), durch die That widerlegt sind; bedenken Sie, wie vieler Kunst, wie vieler Explicationen es bei Ihrem Philosophiren von jeher bedurft, immer nur um die Krankheitsgeschichte Ihres Geistes in ein noch höheres Licht zu setzen; wie wenig Freude, wie vielen Verdruß es Ihnen gebracht; wie Sie beständig zwischen Philosophen und Nichtphilosophen in der Klemme, bald dem Kopfe bald dem Herzen nach verkannt zu werden fürchteten; wie Sie in Ansehung der wesentlichen Begriffe Ihrer Ansicht, z. B. der Begriffe Vernunft, Verstand, Offenbarung, Gefühl, Ahndung, Wissen, Nichtwissen u. s. w., theils in Widersprüche gerathen sind, theils in so langer Zeit es nicht einmal zu einer deutlichen Erklärung irgend eines derselben zu bringen wußten; wie Sie die Philosophie immer nur als Mittel gebrauchen wollten, und wie wenig Hoffnung seyn kann, daß Sie dieselbe jetzt noch als Zweck begreifen; wie Sie nach Fr. Schlegel, Ihrem wahrhaften S e e l s o r g e r, offenbare Widersprüche, Fehlschlüsse, Zweideutigkeiten durch genialischen Tiefsinn in einzelnen Stellen, durch die vortheilhafteste Beleuchtung und sogar durch Autoritäten vor Ihren eignen und fremden Augen verstecken und beschönigen mußten"[1] — ach! daß Sie solchen stillen Warnungen gefolgt wären, wie jener allerfrühesten Stimme Lessings: „W o r t e, l i e b e r J a c o b i, W o r t e! d i e G r e n z e, d i e S i e s e t z e n w o l l e n, l ä ß t s i c h n i c h t b e s t i m m e n, u n d a n d e r a n d e r n S e i t e g e b e n S i e d e r T r ä u m e r e i, d e m U n s i n n, d e r B l i n d h e i t f r e i e s o f f e n e s F e l d[2] — überlegen Sie dieß alles, und noch dazu die Ereignisse des heutigen Tages, besonders wie gleich zuerst alle Ihre Argumente geradezu auf den Kopf gestellt worden, sodann den letzten Versuch, dessen Erfolg, da er für sich klar genug ist, ich nicht ausführlicher berühren will — nehmen Sie die Erfahrung hinzu, welche kümmerliche Mittel angewendet werden müssen, um ein einmal baufälliges wissen-

[1] Recension des Woldemar, S. 38.
[2] Briefe über Spinoza, S. 41.

schaftliches Ansehen zu erhalten, und wie sie doch eben alle nur wenig helfen — bedenken, erwägen, betrachten und überlegen Sie dieß alles, und Sie werden den Rath, den wir Ihnen ertheilen, gewiß als den wohlmeinendsten erkennen".

„Sie betrachten den Standpunkt der Philosophie als eine Art von festen Platz, der mit einem für Sie unüberschreitbaren Graben umgeben ist. Sie wissen, niegenommene Plätze werden Jungfrauen unter den Festungen genannt.

„Dieß nur, damit Sie mir nicht Unzusammenhang der Bilder vorwerfen, indem ich Ihnen jetzt den wohlmeinenden Rath vortrage, wie er mit gemeinsamer Beistimmung der hier Anwesenden abgefaßt worden.

„So lautet dieser Rath:

„Sieben Jahre diente Jacob um die geliebte Rahel, und dann noch sieben, im Ganzen vierzehn Jahr', aber er bekam sie doch gleich nach den ersten sieben zum Weib, und däuchten ihm die sieben, als wären's einzelne Tage, so lieb hatte er sie. Jacobi dient um die Philosophie siebenmal sieben Jahre. Diese ganze Zeit hat er mit der untergeschobenen, blödsichtigen Lea zubringen müssen; Rahel hat ihm nichts gewährt, ein hartherziger Laban, den er den reinen Verstand selber nennt, versagt sie ihm; wie er behauptet, aber der Tochter selbst scheint es an Lust zu fehlen, sie merkt, daß die Liebe, mit der sie geliebt wird, keine unbedingte Liebe ist, daß er ihrer nur als Mittels begehrt, um ihm gewisse Lieblingsmeinungen wahrzumachen; sonst fand sie längst Mittel, sich mit ihm dem unbiegsamen Vater zu entziehen, ja diesem seine Götzen zu stehlen, und unters Stroh zu thun, wohin sie gehören. Unser Rath ist, er schreibe der Undankbaren — den Scheidebrief können wir nicht sagen, aber doch den Absagebrief; er lasse sie im Frieden, damit sie auch ihn lasse und seinen Kopf nicht mit Fragen belästige, die seinen Verstand so sehr angreifen". —

„Das soll mich nicht viel kosten, antwortete der Angeredete ohne sich zu bedenken, und meinetwegen kann man gleich mein neuestes Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung für den Absagebrief ansehen". Wissenschaftliche Philosophie, fuhr er fort, gebe

es einmal keine; davon sey er jetzt durch Erfahrung aufs neue überführt; auch sey es mit allen entgegengesetzten Behauptungen und den sogenannten Widerlegungen durch die That doch nur lauter Wind, ebenso wie mit dem Rühmen großer Ansichten, die man nur da oben erlangen könne. Alle Wissenschaften treiben wirklich nur ein Spiel mit leeren Zahlen, rechnen Sätze aus immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahren Facit, der Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren auch nur um ein Haarbreit näher zu kommen (S. 80). Gott müsse er danken, daß er von allem menschlichen Vermögen frühzeitig eine so gemäßigte Meinung erlangt. Wir Menschen können nichts als — „außer uns Bewegungen und Zusammensetzungen von Bewegungen, dadurch (mechanisch) Gestalten — in uns aber nur sich auf Wahrnehmungen durch den äußeren oder inneren Sinn beziehende Begriffe und Zusammensetzungen von Begriffen hervorbringen“ (S. 121); hierin, in der Theorie unsers Erkenntnißvermögens gebe er den französischen Philosophen, die auch zuletzt alles aus Sensation herleiten, alles auf Bewegung (innere oder äußere) zurückführen, mehr Recht als man denke, und darum erkenne er wie diese auch „nur zwei Wissenschaften im eigentlichen Verstande, Mathematik und allgemeine Logik“ (ebendas.). Diese schöne Theorie verhindere ihn jedoch nicht, berechtige ihn vielmehr, ja fordere ihn auf, unter den Philosophen von Profession einen Platz und zwar einen sehr ausgezeichneten — als Polemiker einzunehmen“.

Alles war über diesen neuen Einfall erstaunt. Die meisten Philosophen gingen hinweg, weil sie nach dieser Rede nur abermalige Skandala besorgten. Bereits fingen die Zuschauer an sich dareinzulegen, und einer derselben rief: „Bedenken Sie denn nicht, daß der böse breite Graben Ihnen immer den Uebergang wehren wird, Sie mögen nun als Freund oder Feind kommen?“

Das ist wahr, antwortete er, daran hätte ich vorher denken sollen, dann hätte jener Feind mich nicht auf dem eignen Boden zurückschlagen können[1].

Es herrschte wie gewöhnlich bei solcher plötzlich eintretenden Verlegenheit eine Zeitlang allgemeines Schweigen, bis eine Art von Schild-

[1] Dieser Absatz ist im Handexemplar gestrichen. A. d. H.

knappen, den der Polemiker bei sich hatte, es unterbrach, und mit weisen Mienen Folgendes eröffnete.

„Ich glaube einen recht zweckdienlichen Vorschlag machen zu können. — Ich habe oft nachgedacht, wie die vielen überflüssigen Exemplarien Ihrer sämmtlichen Werke in größeren Nutzen zu setzen wären. Da Sie diesen Ort als eine Art von Festung betrachten, die von einem breiten Graben umgeben wird, was könnte Sie verhindern, Ihre sämmtlichen Schriften, besonders die polemischen, als Mittel anzusehen, den Graben zu füllen, und über sie als eine Art von Faschinen hinüberzuschreiten? Nicht nur würden diese sämmtlichen vortrefflichen Schriften dadurch ihre wahre höchste Bestimmung erreichen und ganz den Zweck, zu dem sie geschrieben worden, erfüllen, sondern auch ihr Verleger würde Ihnen nicht geringen Dank für diese Verwendung wissen".

Ton und Geberde zeigten, daß es dem Schildknappen wahrhaft Ernst war. Nach kurzem Besinnen rief der Polemiker gegen die umstehenden Zuschauer: „Es gehen gleich Boten aus nach allen Seiten, meine Schriften, vornehmlich aber die Abhandlung *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, das *Sendschreiben an Fichte*, in so viel Exemplarien als noch vorhanden sind, hierher zu schaffen; vor allen jedoch empfehle ich mein Werk *von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* zu diesem Zweck; ich kenne die Tugenden dieser Schrift; es ist recht ein Schriftchen gemacht, um Gräben damit zu füllen".

Es gingen wirklich sofort Boten nach allen Weltgegenden. Dem Polemiker wurde ganz wohl ums Herz, da er die Hauptschwierigkeit so unerwartet, so schnell und so glücklich besiegt sah. Ganz vergnügt in seinen Gedanken fing er an, in Lobeserhebungen der Polemik auszubrechen und wahrhaft heroische Gesinnungen zu äußern.

„Was nicht *widersteht*, *besteht* auch nicht; jedes Widerstehen aber ist zugleich ein Angreifen. Was widerstehend besteht, schließet aus. Ausschließend ist jedes Leben; jedes individuelle Daseyn, jedes Eigenthum; und für alles dieses darf und soll man wider den Angreifenden feindlich streiten, weil es seiner Natur nach nur ausschließend und

kriegerisch besessen werden kann (S. 88.). — Wer diesem großen Berufe des wissenschaftlichen Krieges folgt, kann dadurch ebenso wie durch das gemeine Waffenhandwerk zu den höchsten Ehren und Würden emporgelangen. Welchen unsterblichen Ruhm habe nicht ich allein schon auf diesem Felde geerntet, welchen werde ich noch ernten, indem ich die Schwächen der jeweilig herrschenden Systeme aufdecke, vornehmlich aber, indem ich die, welche mit der Sprache nicht heraus wollen, zum öffentlichen Geständniß nöthige. Zu dieser Operation kann niemand weder in gleichem Grade fähig noch in solchem Maß berechtigt seyn als ich, der im Grunde nicht nur Mit- sondern Vor-Stifter aller neueren Philosophie, der Kantischen, Fichteschen, ja sogar der atheistischen Alleinheitslehre gewesen ist, und als Vor-Erfinder wohl am besten wissen muß, ja weit besser wissen kann, was eine jede behauptet, als die Nach-Erfinder wissen können. So habe ich erst heute an jenem anmaßlichen Vertheidiger des Naturalismus eine Probe gemacht, der auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen, indem ich ihn endlich gezwungen mit der Farbe herauszugehen, daß nun jedermann deutlich sieht, er lehre einen naturalistischen Gott, ja er suche, was allerdings unglaublich seyn würde, wenn er es nicht selbst geoffenbart hätte, den Theismus durch den Atheismus zu begründen, ja jenen aus diesem herzuleiten.

Ich gestehe zu meiner Beschämung, daß, obschon auf dem Wege, mich gleichfalls tiefer ins Innere, nach einem frischgrünen Walde zurückzuziehen, in dessen Schatten die andern wandelten, dieses dünkelhafte Gerede doch im Stande war mich zum Umkehren zu bewegen; zugleich war es sonderbar, daß ich alles zuletzt Vergegangene vergessen zu haben schien, und mit Hrn. Jacobi redete, als könnte von ihm noch überall die Rede seyn; wenn man dieß anders nicht daraus erklären will, daß die Seele instinktartig, weil die Vision sich ihrem Ende näherte, wieder den Anfang suchte; dem sey nun wie ihm wolle, genug, ich faßte zuletzt in folgender Anrede gleichsam die Moral der ganzen Fabel zusammen.

„Großen Denkern auch als Gegner gegenüber zu stehen, ist Lust. Wohl ist Polemik eine herrliche Sache; schon das Wort ist stolz, und erinnert, daß, wie um die Angelegenheiten der Völker, so um die höchsten

Angelegenheiten der inneren Menschheit Krieg geführt werden müsse. Möge sie uns der Himmel erhalten, und wer eine tüchtige Ansicht aufzustellen hat, soll sie sich ja zuerst erbitten. Ist seine Idee wahr, so wird jeder überwundene Einwurf zu einem neuen Stoff, in dem er den Grundgedanken verändert ausprägt, und der gewaltigste Widerstand dient nur zu ihrer höheren Entwicklung. Aber was soll ihm eine Polemik helfen, wo er auf jeden Ausfall antworten muß: es ist nicht wahr, wo, um ein Gleichniß von Ihnen zu brauchen, die Klinge des Gegners erst die seinige sucht, aber sie nicht findet, und in die leere Luft sticht?

„Zur Polemik gehört, daß der, gegen den sie gerichtet ist, wirklich angegriffen sey. Aber Sie z. B. legen alles darauf an, den Angriff vielmehr zu vermeiden, als ihn wirklich zu führen. Sie begnügen sich mit dem Tumult davon, mit der Erregung einer unermeßlichen Staubwolke, worin Ihnen der Gegner gänzlich verschwindet — dann gehen Sie davon, und nennen das einen Angriff, wo Sie den Gegenpart nicht einmal gefunden haben.

„Wie kommt es, daß Sie so große Freude daran finden, Ihren Gegner dumm zu machen, und daß dieß immer Ihr Erstes ist? Ein Anführer zaghafter Soldaten kann Ursache haben, ihnen den Feind schwach an Zahl, noch schwächer an moralischer Kraft vorzustellen. Da Sie das Nämliche thun, so müßten Sie fürchten, Ihre Gründe könnten Reißaus nehmen, wenn Sie die wahre Stärke des Gegners gewahr würden; da aber bei Ihnen von Gründen selten die Rede ist, und Sie Ihre Kriege meist persönlich ausmachen, so können Sie damit nur sich selbst Muth einzusprechen suchen. Der für Wahrheit streitende Kämpfer sucht seinen Gegner vielmehr stark zu machen, ihm noch Gründe zu leihen, wenn er keine hat [1], da es bei wissenschaftlichen Processen nicht, wie bei

[1] Wie sehr sich die Zeiten in Ansehung des Hrn. Verfassers und damit seine Grundsätze geändert haben, mag aus folgender Stelle beurtheilt werden. „Bei mir kam es darauf an, nicht die entgegengesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisiren im Stande war. Ehe ich es dahin brachte, konnte

bürgerlichen, nur darauf ankommt, daß sie gewonnen werden, gleichviel durch welche Künste, sondern daß sie mit Recht und Wahrheit gewonnen seyen, indem sonst eigentlich nichts entschieden ist. Ehrenvoll ist es, wirkliche Irrthümer zu widerlegen, um so ehrenvoller, je geistreicher sie sind, je scheinbarer vorgetragen. Aber Unsinn bekämpfen bringt wahrlich nicht Ehre.

„Daß es Ihnen von jeher so leicht geworden, die Grundsätze des Gegners in Galimathias zu verwandeln, hätte Sie eher abhalten als antreiben sollen. Alles zu Leichte ist an sich verdächtig. Wenn Sie z. B. sagen, das Identitätssystem lehre die Einerleiheit von Vernunft und Unvernunft, Gutem und Bösem, so haben Sie dazu nicht einmal so viel Grund, als man nach Ihrem einmal geäußerten Vereinigungsprojekt von Vernunft und Verstand (oben Seite 80, Anmerkung 2) sagen könnte, nach Ihnen bestehe der Glaube des gesunden und ungetheilten Menschen in der Verbindung vom Gott-Leugnen und sich-selbst-zum-Gott-Machen. Glauben Sie, ich würde mir mit einer solchen Verdrehung Genüge thun? Da Ihre Imagination, auch wo sie frei wirkt, eine unverkennbare Inclination zum Widrigen und Häßlichen zeigt[1], so mußten Sie bei einiger künstlerischer Aufmerksamkeit diesem Hang vielmehr entgegenwirken und die Leichtigkeit, Ihren Gegner ins Abscheuliche zu malen, nicht als Beweis von Kraft, sondern eher vom Gegentheil ansehen.

ich mich nicht überreden, den Mann, mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, **wie billig**, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tiefern Verstand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieser Weise abgegangen, und **hoffe**, sie bis an mein Lebensende zu behalten". David Hume, S. 77. 78. Wenn man auch diese Stelle zum Theil als eine von den Captationibus benevolentiae anzusehen geneigt wäre, von denen die Schriften des Verfassers wimmeln, so sieht man doch, er wußte und erkannte damals noch die Grundsätze. Wird nicht nach Durchlesung gegenwärtiger Schrift jeder ausrufen: „Wie gut, wenn er diese Grundsätze auch gegenüber von der Philosophie unserer Zeiten befolgt hätte, eher Blödsinn auf seiner Seite zu vermuthen, als dem Gegner offenbaren Unsinn zuzuschreiben". Aber die hier geäußerte Hoffnung ist leider so wenig wie manche andere in Erfüllung gegangen.

[1] Fr. Schlegels Recension des Woldemar, passim.

„Thörichte Einbildung, in dem freien Reiche der Geister etwas unterdrücken zu können! Könnt ihr denn irgend einem Naturgegenstande Eigenschaften oder Wirkungen aufdringen, die er nicht hat? Wißt, der Mensch ist auch eine Objektivität, und zwar eine ganz andere als ein Stein oder eine Pflanze, er hat das Recht, daß man sich Mühe gebe ihn kennen zu lernen, wenn man die Freude genießen will über ihn zu reden!

„Tyrannenfeind, wie Sie sind (S. 190), möchten Sie gern selbst in der Literatur einen kleinen Nero spielen, zu Boden treten, was in Ihren Kopf nicht hineingeht; aber Sie bedenken nicht, daß es in Ihrer Macht stehen müßte, auch wie jener Wollüstling, der mit den Worten im Munde umkam: qualis artifex pereo! dem Löwen erst Klauen und Zähne ausbrechen zu lassen. Statt dessen versuchen Sie den Gegnern Folgerungen und Resultate, die Sie nach Willkür aus ihren Vordersätzen gezogen haben (um von gänzlich erdichteten nicht zu reden), als von ihnen wirklich behauptete Sätze „ohne-Weiteres“ zuzuschreiben. Könnte es aber je erlaubt seyn, ein System durch aus ihm gezogene Consequenzen erdrücken zu wollen, so müßten sie wenigstens nur mit der größten Gewissenhaftigkeit gezogen und jederzeit nur als solche angegeben seyn. Aber sie dem Gegner geradezu in den Mund legen, sie anführen als ausgemachte, anerkannte Grundsätze seines Systems, das ist eine unwürdige, eine schändliche Art zu streiten.

Hängt diese Immoralität Ihrer Polemik[1] nicht offenbar zusammen mit jener feinen, aber nur um so verderblicheren Immoralität, welche ein früherer Beurtheiler als den inwohnenden Geist Ihrer darstellenden Werke angibt?[2] Ich gestehe, daß mich das Gefühl derselben

[1] Diesen Begriff von unsittlicher Polemik hat Lessing meisterhaft erklärt in einer einst auch von Hrn. Jacobi angeführten Stelle. Stehe sie denn auch hier! „Einen solchen ungesitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber sicherlich keinen unsittlichen. Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unsittlich, der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur Eure **unsittliche** Art zu disputiren will ich in ein möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders auf die ungesittetste Weise geschehen können“. Lessings nothgedrungener Beiträge zweiter Theil, S. 15.

[2] Fr. Schlegels Rec. des Woldemar S. 39 ff.

bei Ihren wissenschaftlichen Werken nicht weniger oft genug angewandelt hat.

„Genießen wollen, ohne zu arbeiten, das ist ein uralter Wunsch, der in der menschlichen Natur immer wieder aufkommt, wenn er nicht beständig bekämpft wird. Es wäre angenehm, den Ruhm eines großen Helden zu genießen, wenn es nicht der Anstrengung, der vielfachen Verleugnung und Herrschaft über sich selbst bedürfte — wenn man zugleich alles andere genießen könnte. Es wäre erwünscht, Philosoph im vollkommensten Sinne zu seyn, wenn man nur nicht zugleich es dem Charakter nach seyn, als wahrer Philosoph auch leben müßte, wenn man ohne Arbeit, ohne ernstes Studium, ohne Versagungen — wenn man gleichsam im Schlaf dazu gelangen könnte. Es ist der alte Gedanke des gesegneten Schlaraffenlandes, wo der Spieß am Feuer sich selber mit Vögeln besteckt, selber sich dreht, und der Mensch bei allem, was zu seinem Genuß entsteht, das bloße Zusehen hat. —

„Ernstere Zeiten sind gekommen. Anstrengung wird gefordert, nicht bloß um etwas zu erobern, sondern um es auch nur zu behaupten. Seelenschwelgerei, die sich als reinste Göttlichkeit, geistiger Müßiggang, der sich als Streben nach dem Unendlichen, Gesetzlosigkeit im Denken, die sich als Genialität angesehen hat, enden nothwendig in allgemeiner Ermattung. Der Weichling, der lieber alles von einem günstigen Geschick erbetteln als erkämpfen, lieber erfühlen als erkennen, lieber empfangen als nehmen wollte, ist auch für offene, kräftige Polemik zu abgespannt. Eindringen, von innen heraus pulverisiren kann er nicht; auch weiß er sonst nichts, als daß ihm die Zeit und ihr Streben, oder dieser und jener ungelegen ist. Dieses blinde Gefühl von Unbehaglichkeit treibt ihn an, der Beschwerlichen wo möglich auf dem kürzesten Wege, ohne Untersuchung, ohne eigentlichen Kampf los zu werden. Dieß glaubt er zu erreichen, wenn er ihnen Lehren und Meinungen zuschreibt, die jedes sittliche Gefühl empören, gleichviel ob sie diese Meinungen haben oder nicht. Wenn sie nur hinuntergestoßen sind von dem Platz, worauf er zu stehen meint, nicht auch reden, wovon er, und dadurch ihn in seinen sanften Träumen stören.

„So haben Sie es mit mir versucht. — Die Zweideutigkeit Ihres philosophischen Charakters in der sonderbaren Mitte zwischen Theismus und Atheismus, die offenbare Meinung, Philosophie müsse sich zu Ihren Zwecken bequemen, und könne eigenliebig als Mittel zu Befriedigung dieser oder jener Wünsche gebraucht werden; die Art, jeder wissenschaftlichen Aussage mit zweifelhaften, wankenden Worten auszuweichen, der beständige Rückzug an einen der Wissenschaft, wie Sie selbst sagen, unzugänglichen Ort — dieß alles, jedes für sich und zusammen, vereint mit manchen schimmernden Eigenschaften, konnte Ihnen Ansprüche auf den Namen eines modernen Sophisten im großen Styl — im Styl der Protagorasse u. a. — geben. Wie Sie es jetzt angefangen haben, wird dieser Name wirklich zu gut; — **Sykophant** ist der einzige, den solche Handlungsweise erwirbt".

Auffallend war es mir, wie während dieser Rede auch Hr. Jacobi allmählich zum besonneneren Zustand überzugehen schien, welches schon daraus zu schließen war, daß er anfing Kälte zu spüren, und den seit der Wallfahrt zu den großen Autoren abgelegten philosophischen Mantel umwarf. Als ich die Rede gesprochen hatte, wiederholte er sich alles in Gedanken, und brach in die Worte aus: „O ihr sämmtliche Verständige, deßgleichen ihr Vernünftige; ihr große Autoren und ihr Fromme; ihr Naturphilosophen und ihr andere Weltweise von Profession! Ihr habt heute den Werth meines ganzen Daseyns in Ziffern auseinandergelegt, wovon die Summe kaum den Werth des kleinsten Bruchs von jenem Ganzen erreicht, wofür ich mich bisher der Welt gegeben, und wofür ich zum Theil wirklich gehalten worden bin. — Das einzige Glück ist, daß ihr nie zusammenkommt, und daß, weil jeder nur in seinem Theile mich leicht findet, aber desto eher mir specifische Schwere in andern zutraut, die Meinung von meinem Gewicht im Ganzen und Allgemeinen immer dieselbe bleibt; oder — wenn ihr auch, wie heute, zusammentrefft, so ist wenigstens keiner, der alles zusammenfaßte und die Summe der einzelnen Urtheile zöge". — Ich aber hatte gleich im Traum den Vorsatz gefaßt, diese Mühe auf mich zu nehmen, und alles, wovon ich Zeuge gewesen, aufzuschreiben, weil ich das für die einzige Art erkannte, einen

so vielfältigen Mann, der sich einer so großen Wirkung auf die Welt anmaßte; nach seinem wahren Gehalt darzustellen.

Als er in der Recapitulation an das Wort Sykophant kam, zog er aus seinem philosophischen Mantel schnell zwei Larven hervor; die erste war so eingerichtet, daß, wenn er sie vors Gesicht hielt, das ganze Publikum sagen mußte: der ehrwürdige — die andere so, daß, sobald er sie anlegte, alle Tagblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß sie nirgends haften wollten; und wenn er sie auch fest ins Gesicht drückte, fielen sie doch immer wieder ab. Wie er nun dieses Greuels ansichtig wurde, und zugleich daß er statt göttlicher Dinge sehr ungöttliche Absichten geoffenbart hatte, brach er in laute Verwünschungen gegen mich aus, und behauptete, ich habe sie ihm bei seinem ersten Anfall zerbrochen. Ich antwortete ihm: „Sie selbst haben in der Hitze Ihres Anfalls auf die Larven nicht wie gewöhnlich geachtet, und sich nun so bloß gestellt! Hätte ich sie aber auch zerbrochen, was wäre denn so großes Uebels daran? Glücklich wer keiner bedarf, und als ein Mann der Wahrheit und Aufrichtigkeit, mit bloßem Gesicht jedem herzhaft entgegenstehen kann!"

Da er hiedurch aufs Neue an die Unrechtlichkeiten erinnert wurde, zu denen ihn seine Leidenschaft verführt hatte, und die in der dieser Schrift voranstehenden Erklärung auseinandergesetzt worden, so brach er in ein wahres Jammern aus, und klagte, wie er verkannt, und wie seine guten Absichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Personen zu sehen gewohnt sind, die sich alles für erlaubt halten, keine Persönlichkeit schonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar und nicht einmal ganz nach Verdienst gelohnt werden, außer sich gerathen und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen.

Da ich nun von jeher kein Freund von Winseln und ungeberdigem Klagen war, so wachte ich darüber auf, und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorsatz, das Einzige bedauernd, nicht früher so geträumt zu haben, um der ganzen Schrift diese Einkleidung geben zu können.

Aus der

Allgemeinen Zeitschrift

von Deutschen für Deutsche.

1813.

Vorrede zur Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche.

Die erste Eigenschaft einer guten Zeitschrift ist unstreitig, daß sie zeitgemäß, wenn auch nicht in jedem Verstande zeitgerecht sey. Es gibt Zeitschriften, die unter und hinter ihrer Zeit sind, und die Fortschritte derselben nur benutzen, um als träge, hemmende Last von ihr mit fortgeführt zu werden. Voraus vor ihrer Zeit zu seyn, kommt selbständigen Werken eher als einer Zeitschrift zu, obschon in einer solchen mancher Gedanke sich einzeln hervorwagen kann, zu dessen vollkommener Begründung und allseitiger Ausbildung die Mittel noch abgehen. Nur muß der leicht mögliche Mißbrauch vermieden werden, da es dem unzulänglichen Talent nicht schwer fällt, ungeprüfte Gedanken auf Gerathewohl wie Samenkörner auszustreuen, indeß es das Zeichen gediegenen Talents und des es allein zu Genie adelnden Charakters ist, einen einzigen Gedanken groß zu ziehen und zur wissenschaftlichen Vollkommenheit heranzubilden.

Im Allgemeinen könnte man sagen, die wahre Zeitschrift soll auf gleicher Höhe mit ihrer Zeit seyn; denn um dieses zu können, muß sie schon an sich dem Höchsten ihrer Zeit wirklich gleich und gegenüber stehen. Zeitschriften, die sich nur bemühen, von dem Schlechten der Zeit Vortheil zu ziehen und mit dem Strom der Erbärmlichkeit selber fortzuschwimmen, stehen der Wahrheit nach unter ihrer Zeit. Da sich indeß annehmen läßt, daß das Höchste und Beste jeder Zeit dem größeren Theile fremd ist, so muß insofern die wahre Zeitschrift über ihrer Zeit und vor ihr voraus seyn, aber ohne je die Beziehung zur Gegenwart

ganz aufgeben zu dürfen. Nach dieser Ansicht wäre sie als Vermittlerin der Zukunft mit der Gegenwart zu betrachten. Sie soll für das, was noch außer und vor der Zeit liegt, und was im Entstehen sich von ihr losgesagt hat, die geschichtlichen Vermittlungsglieder finden, durch welche es an die Zeit herangebracht oder in diese aufgenommen werden kann.

Dabei ist indeß nöthig, die doppelte Seite der Zeitschrift anzuerkennen, inwiefern sie einerseits auf die Zeit wirkt, andererseits selbst wieder ein Bild der Zeit seyn will.

Denkt sie auf die Zeit überhaupt zu wirken, so muß sie das wahrhaft und wesentlich Allgemeine derselben ergreifen; nicht die Außenseite, nicht dieses oder jenes Besondere, sondern das Innere, das, was Herz und Geist der Zeit ist. Und da ihre Absicht nur auf eine geistige Wirkung gerichtet ist, so wird sie sich selbst derjenigen Angelegenheiten entschlagen, in welchen eine rein geistige Entscheidung nicht stattfindet. Die wissenschaftliche, die religiöse, die sittliche, die künstlerische Bildung ihrer Zeit, dieses werden die Cardinalpunkte seyn, die sie ins Auge faßt, wie eben diese am Ende die verborgenen Triebräder der Geschichte selbst sind.

Wirken auf die Zeit oder sie fördern kann sie auf zweierlei Art. Indem sie selbst Muster und Beispiele des höheren und besseren Geistes in allen Fächern aufstellt, den sie allgemeiner machen möchte. Sodann indem sie der Zeit zum Urtheil und Bewußtseyn verhilft über das, was verworren, ungewiß, vieldeutig in ihr sich bewegt. Denn gleichwie es für den einzelnen Menschen nichts Unglücklicheres geben kann, als über die wesentlichsten Dinge kein Urtheil zu haben, so auch für eine ganze Zeit; und wie der einzelne Mensch sich durch nichts mehr gefördert fühlt, als wenn ihm ein Urtheil über Gegenstände zu Theil wird, denen er zuvor nicht beizukommen vermochte, so ebenfalls ein ganzes Geschlecht. Wenn also eine Zeit auch, anarchisch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verstattet sich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, so wird sie doch bald der unberufenen Wortführer satt, und schmachtet nach der Erquickung eines reinen, scharfen und gesunden Urtheils, wodurch sie erst sich selber wiedergegeben wird.

Inwiefern aber die Zeitschrift auch wieder ein Bild ihrer ganzen Zeit, nicht eines besondern Thuns, Treibens oder Denkens in derselben seyn soll, wird es nicht fehlen, daß sie Verschiedenes aufzunehmen veranlaßt wird, das in ihr selber auch seinen Widerspruch findet, und manches, das vielleicht nur den Werth hat, eine individuelle Sinnes- und Geistesart zu vergegenwärtigen. In dieser Hinsicht darf sie sich nicht einseitig halten, indem manches, das eben nicht kräftig genug ist für sich zu bestehen, neben anderes gereiht, und als ein Bild der allgemeinen Fruchtbarkeit der Zeit, wohl mit geht und sogar erfreulich seyn kann; wie man in älteren Zeitschriften manchen Vers oder Gedanken findet, dessen Aufbewahrung uns erfreut, wenn er auch keinen unbedingten oder nicht einmal großen Werth hat; und wie z. B. das ältere deutsche Museum aus der Zeit, da die vorzüglichsten Männer unserer Nation daran Theil nahmen, für uns dadurch noch immer einen bleibenden Werth hat, daß es zeigt, was alles damals jene Männer beschäftiget hat, und was sie für wichtig gehalten, wenn das Erste auch nicht immer Frucht getragen hat, und wenn wir vieles von diesem nach dem Standpunkt unserer Zeiten als weniger bedeutend, ja oft als geringfügig ansehen müssen.

Eine Zeitschrift von der Art, wie die hier ohngefähr beschriebene, schien mir ein Forderniß unserer Zeit, insbesondere glaubte ich sie dem Theil der Zeitgenossen, der sich eines geistigen Wirkungsvermögens bewußt ist, erwünscht. Ich entschloß mich zur Herausgabe einer solchen, nicht weil ich mich vor andern fähig glaubte dem Geschäft vorzustehen, sondern weil ich mich zufällig in der Lage fand, die ein solches Unternehmen begünstiget.

Daß ich mich in der ersten Voraussetzung nicht geirrt, bewährte sich unter andern dadurch, daß Männer, welche Geist und Bedürfniß der Zeit wohl zu beurtheilen verstehen, auf ein ähnliches Unternehmen zugleich mit mir gedacht hatten, ja mir in der Ausführung zuvorkamen. Ich meine hier besonders das deutsche Museum von Fr. Schlegel, das nun schon ein ganzes Jahr hindurch so manchen schätzbaren Beitrag zur Literatur, Geschichte und wissenschaftlichen Kritik geliefert hat. Es

hing bei der Ankündigung des neuen deutschen Museums nicht von mir ab, ein in vieler Hinsicht ähnliches Beginnen aufzugeben, was, wenn auch keiner andern Erwägungen, doch schon der seit Jahr und Tag gemachten Vorbereitungen wegen unmöglich war. Noch viel weniger aber kann es meine Absicht seyn, einer andern Zeitschrift in den Weg treten zu wollen. Ich glaube im Gegentheil, daß mehrere ähnliche recht wohl nebeneinander bestehen, und jede schon der äußern Verhältnisse und Umstände wegen ihren eigenthümlichen Werth und Charakter behaupten kann.

Ich fürchte nicht, daß der Titel Anstoß finde, der mir eben der Einfachheit wegen der anspruchsloseste schien. Eine allgemeine habe ich diese Zeitschrift genannt, nicht, um ihre Ausdehnung über alles Mögliche, sondern im Gegentheil, um ihre Beschränkung auf das wahrhaft und wesentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menschlichen Bildung anzudeuten. Auch nicht, daß alles auf diese sich Beziehende wirklich umfaßt werde, sondern nur, daß es umfaßt werden kann, daß nichts ausgeschlossen ist, was dieselbe angeht, sollte damit angezeigt werden.

Die Bestimmung von Deutschen für Deutsche ist hinzugefügt worden, weil es vorzüglich das Wesen deutscher Wissenschaft, Kunst und Bildung ist, das durch diese Zeitschrift ins Licht gestellt, aus dem Verwirrenden und Verdunkelnden, woven es umhüllt wird, hervorgehoben und so auch zu freierer Entwicklung angeregt werden soll.

Sollte hiernach der weiteste Umfang der Gegenstände gezogen werden, über die sich diese periodische Schrift verbreiten kann, so würde er (ohne weitere Systematisirung) ohngefähr so anzugeben seyn.

Philosophie an sich — besonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchste Angelegenheit desselben, Religion; Naturwissenschaften, inwiefern ihre Forschungen auf den großen und allgemeinen Zusammenhang gehen oder wenigstens Ahndungen desselben erlauben; Erd- und Menschenkunde; geschichtliche Forschungen und Darstellungen im weitesten Sinn, da sie auch die Literatur alter und neuer Völker (zuvörderst unseres eignen) betreffen; Sprachkunde und Sprachforschung bis zu den Urquellen (auch hier zuerst der eignen); die

Werke der Kunst aus allen Zeiten; die öffentlichen Anstalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des wissenschaftlichen oder Kunst-Geistes.

In Ansehung der Form wird die größte Freiheit gelassen. Selbständige Abhandlungen und beurtheilende Uebersichten werden in den Hauptfächern abwechseln. Ueberall wird man in diesen erst dahin arbeiten, den Leser in den Gesichtspunkt zu stellen, aus dem er die geistigen Erscheinungen unserer Zeit zu betrachten hat. Denn die geschichtliche Darstellung und Ansicht leitet doch am Ende allein zum allgemeinen Verständniß.

Wenn nun auch in dem größten Theile, unserer deutschen Natur und dieser ernsthaften Zeit gemäß, der Grundton des Ernstes der herrschende seyn wird, so ist darum das poetisch-Erheiternde und selbst Humoristische nicht ausgeschlossen.

Beurtheilungen einzelner Werke, die irgend eine Seite des Zeitgeistes hervorstechend in sich darstellen, werden, wenn auch seltener vorkommen, doch nicht ganz fehlen.

Bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen werden in einer eignen Abtheilung unter der Aufschrift: Correspondenz, zusammengestellt.

Wie nun in der inneren Einrichtung die mögliche Freiheit durchaus beabsichtiget worden, so auch in der äußeren. Die Erscheinung der einzelnen Hefte ist an keine Zeit gebunden, um nie in den Fall zu kommen, in der Auswahl weniger streng zu seyn, damit die Erscheinung im Gleichschritt mit der Zeit bleibe.

Auch die Größe der einzelnen Hefte ist unbestimmt, damit größere Abhandlungen unzerstückelt abgedruckt werden können.

Dieses ists, was ich dem Leser über Inhalt, Umfang und Form dieses Unternehmens zum vorläufigen Verständniß zu sagen hatte.

Ich widme diese Zeitschrift dem gesammten deutschen gelehrten Publikum; sie ist nicht meine Unternehmung, noch behalte ich mir ein besonderes Recht an dieselbe vor. Sie gehört gleicherweise allen, die etwas Tüchtiges, Kräftiges, in die Zeit Eingreifendes zu sagen, mitzutheilen oder aufzustellen haben. Sie soll einen langgewünschten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geister und Bestrebungen abgeben und gleichsam die Verhandlungen einer unsichtbaren, durch ganz Deutschland

verbreiteten Akademie enthalten, zu der alle Männer gehören, in denen sich Geist, Wissen und edleres Wollen vereinigen. Es muß sich zeigen, ob denn wirklich die wissenschaftliche Welt so in Parteiungen zerfallen ist, daß sich auch hier an nichts Gemeinsames mehr denken läßt, oder ob die Besten in jeder Art des Wissens, Forschens und Könnens den Werth einer Vereinigung einsehen, die sie allein in den Stand setzt, dem Andrang des Schlechten zu widerstehen, das nur durch Uneinigkeit emporkommt, und den Adel, die Würde und hohe Bestimmung der deutschen Wissenschaft, Literatur und Kunst im Großen und Ganzen zu behaupten.

München, den 2. des Januars 1813.

Eschenmayer an Schelling

über dessen Abhandlung

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Kirchheim, den 18. Okt. 1810.

Ich drückte Ihnen schon mündlich mein Verlangen aus, auch die freie Sphäre des Menschen von Ihnen umschrieben zu sehen. Denn ich hielt inzwischen Natur und Geschichte für zwei so geschiedene Dinge, daß, ob wir gleich in der menschlichen Individualität beide zusammentreffen sehen, mir doch ihr höherer Zusammenhang im Absoluten der Demonstration entrückt schien. Ihr Versuch über die Freiheit des Menschen war mir daher in jeder Hinsicht merkwürdig, da ich seine Schwierigkeiten nicht nur kannte, sondern auch das vergebliche Bemühen, die widerstreitenden Elemente zu vereinigen, schon öfters selbst fühlte. Auch jetzt noch, nachdem ich Ihre Abhandlung gelesen habe und Ihren Standpunkt mit dem meinigen zusammen halten konnte, scheinen mir theils die ehmals vorgebrachten Einwürfe noch nicht ganz entwaffnet, theils regen sich in mir neue Zweifel, theils finde ich mich veranlaßt, mich selbst aus alten Mißverständnissen herauszuarbeiten. Alles dieß lege ich Ihnen in diesem Briefe vor mit der Bitte, mein Irriges, Mißverstandenes, alle die alten Reminiscenzen, wo sie sich vorfinden sollten, wie auch den assertorischen Ton auf freundschaftliche Weise zu deuten.

Zuerst halte ich mich an das Princip Ihrer ganzen Deduktion. Sie sagen: Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und unterscheiden nachher diesen Grund von Gott, insofern er existirt. Ich behaupte dagegen: Wenn Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade dadurch der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in Eins zusammen. In der Reihe der Naturdinge können wir zwar Grund und Folge, Substanz und Accidenz u. s. w. unterscheiden, wir können einen ruhenden Körper von seiner Bewegung, ein Organ von seiner Funktion, oder auch einen Willensentschluß von seiner Aeußerung unterscheiden, aber für Gott ist dieser Unterschied ungültig, eben weil nach Ihrer Annahme Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden in einen und denselben Punkt 1

2 zusammenfallen. Allein nicht nur die Ausschließung des Prädicats des Grundes
3 von Gott ist es, was ich behaupte, sondern die ganze logische Denkweise überhaupt gibt keinen Maßstab für Gott, und Er wird durch Anwendung unserer Stammbegriffe von Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden offenbar zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt, das in der eingebildeten Sphäre, die wir Ihm anweisen, keine andere Rolle übernehmen kann als unser Ich in der Seinigen. Gegen Ihre früheren Behauptungen erscheint diese Annahme einen Schritt rückwärts gegangen. In den Jahrbüchern heißt es: Die Vernunft hat nicht die Idee Gottes, sondern sie ist diese Idee selbst und nichts außerdem. In diesem Satze, in welchem die Vernunft der Idee Gottes gleich gesetzt ist, können die Stammbegriffe des Verstandes von Grund und Folge u. s. w. keine Anwendung mehr finden, weil die Einheit nicht die Allheit auszumessen vermag, und die Vernunft als das universelle Organ nicht wieder rückwärts in den Verstand als dem particulären Organ kann aufgenommen werden.
4 Der Gott, den Sie so stellen, ist mir bloß ein particulärer Gott, wie unser Ich, und alle Construktionen, die Sie von ihm ausgehen lassen, die aber so gestellt sind, als ob sie seine eigenen wären, haben keine höhere Consequenz als diese, welche das menschliche Ich in seinen eigenen Systemen hat. Wenn nämlich die Idea in der Vernunft vom Willen befruchtet und vom Verstande geboren wird, so entsteht das schaffende Wort, das sich in der Natur oder Sinnenwelt manifestirt.
5 Dieß ist die Geschichte des innern geistigen Processes, welcher dem Ich auf seinem armseligen Erdsphäroid eigenthümlich zugehört, und, wie mir scheint, Ihnen für Gott zum Schöpfungsprocesse geworden ist. Die Uebertragung unserer Stammbegriffe und des durch sie gesetzten geistigen Processes ist nicht einmal anwendbar auf andere Planeten- oder Sonnenbewohner, geschweige dann auf Gott. Denn offenbar ist den Sonnenbewohnern für Natur und Geschichte eine Einheit höherer Ordnung aufgegangen als uns, indem unser Planetensystem nur ein Differential von dem System der Sonnen ist, d. h. den Sonnenbewohnern
6 muß das Irrationale, das die dynamischen Principien von Licht und Schwere uns zurücklassen, in dem System der Sonnen ausgeglichen seyn, und ihnen muß daher ein Schöpfungsproceß in anderem Verhältniß und Maße erscheinen als uns.

Um mich Ihnen deutlich zu machen, bedarf ich einiger Sätze: Mir ist die Vernunft das universelle Organ, in welchem ausschließlich die Allheit wohnt,
7 der Verstand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrschend ist, und der Sinn das singuläre Organ, welchem allein die Vielheit zugehört. Es ist hier nicht Raum, eine Sphäre um jedes dieser Organe zu ziehen, und zu zeigen, wie je zwei und zuletzt alle ineinander greifen, und was jedem eigenthümlich ist. Ich bemerke bloß, daß die Individualität des Ichs als die absolute Einheit dieser drei Systeme auftritt, aber als solche ihr Centrum nicht im universellen Organ, wie die Philosophie bisher wähnte, sondern im particulären Organ, nämlich im Verstande, hat. Das Ich kann nie aus seiner Einheit heraustreten, es kann nie zur Allheit sich erheben, noch zur Vielheit herabsinken. Diese Einheit hat man immer mit der absoluten Identität verwechselt,

was ganz unstatthaft ist; ebenso ist es ein Fehler unserer Sprache, daß wir die Einzelnheit, welche nur Eins von vielen bezeichnet, nicht von Einheit, in welcher die Vielheit selbst verbunden ist, unterscheiden gelernt haben. Darf ich mich eines wiewohl schwachen Analogons bedienen, so ist es folgendes: Der Verstand ist das Prisma, in welchem der jenseitige indifferente Lichtstrahl diesseits in seine 8 Farben gebrochen wird. Die Indifferenz ist in der Vernunft, die Brechung im Verstande, und die Farben sind die Sinnen. Die Stufe des Verstandes ist die horizontale des Ichs. Was es daher aus seinem universellen Organ empfängt, das kann ihm nie als sein Werk und seine That erscheinen, sondern nur als Ideal des Besseren und Vollkommeneren, als es selbst ist. Was es hingegen aus seinem singulären Organ empfängt, das kann es sich unterordnen und zur Einheit verbinden. Der Verstand ist gleichsam ein Spiegel von doppelter Reflexion, und 9 das Ich sein mittlerer aber durchsichtiger Beleg, oder vielmehr die in der Mitte schwebende Fluxion desselben, gleichsam die fließende Abscisse einer Hyperbel. Das Ich ist die Potenz Null seines ganzen Systems, seine positive Seite stellt das Unendlichgroße oder den Raum, seine negative Seite das Unendlichkleine oder die Zeit dar u. s. w.

Wenn demnach die Behauptungen so oft gehört werden, und von jeher gehört wurden, daß nicht nur die Idee Gottes für sich, sondern auch mit Prädicaten, die in der That keinen bloßen Schein haben, wie z. B. Allmacht, Allweisheit und Allgüte, in der Vernunft vorkommen, so ist es jetzt unsere Sache, der Philosophie diese Täuschung vorzuhalten.

Als Menschen betrachtet bescheiden wir uns sogleich, wenn von Allmacht, Allgüte, Allweisheit die Rede ist, daß wir diese Eigenschaften, oder wie man es nennen will, auch nicht von Ferne erreichen können, und daß unser Wille, unser Gemüth und unser Verstand nicht nur ein Diminutivum, sondern ein bloßes Differential derselben ausdrücke, und doch kommen diese Ideale wirklich in unserer Vernunft vor, und werden von jedes Menschen Munde ausgesprochen; wie läßt sich dieß vereinigen? Dadurch, daß der Mensch, da er nur vermittelst seines particulären Organs einer beschränkten Denk- und Handlungsweise und somit einer beschränkten Macht, Weisheit und Güte fähig ist, diesen Prädicaten die Allheit seines universellen Organs beimischt, und in Allmacht, Allgüte und Allweisheit zwar nicht sein eigen Werk und That, aber doch seine Ideale ausspricht, die in seinem universellen Organ einheimisch sind. Selbst diese Prädicate sind 10 wir demnach nicht berechtigt auf das Göttliche zu übertragen, weil es dadurch mit unserem Superlativ, mit den Idolen unseres Organs befleckt würde. Es ist mithin eine pure Täuschung, wenn irgend eine Demonstration etwas Wissenschaftliches von Gott prädiciren oder irgend einen Superlativ aus unserem Willen und Gemüth und, was noch weit weniger gilt, die Stammbegriffe oder Kategorien von Grund, Wesen u. s. w. aus unserem Verstande auf Gott übertragen will. Die Naturphilosophie, die sich vom Nothwendigen nie wird losmachen können, und die ihre Evidenz, die ihr vermittelst der Idee der Wahrheit zu Theil wird, gerne einem Gott schenken möchte, hat in neuerer Zeit überall aus

der Natur einen Gott herausklauben wollen, wobei ich als Beleg und als abschreckendes Beispiel nur das — — von — — [1] anführe, der sein Freies und Lebendiges in sich so sehr entäußert hat, daß ihm Erz, Erde und Elektricität zu Gott wurden. Ich kehre die Sache um, und sage: nicht im Gebiete des Nothwendigen, sondern im Gebiete des Allerfreiesten ist Gott zu suchen, wenn er ja gesucht seyn soll. Was folgt daraus?

Daß Gott, dem wir die freie Macht zugestehen müssen, unserem Willen diese bestimmte Sphäre von freien Handlungen, unserer Vernunft diese Ideale, unserem Verstande diese nothwendige Denk- und Schlußweise und unserem Sinne diese Schranken von Sub- und Objektivität anzuweisen, nicht wieder rückwärts 11 davon afficirt seyn könne; auch die allerwärts hin ausgedehnte Schrankenlosigkeit, die in unsern Idealen sich ausspricht, erreicht Gott nicht um ein Haar besser; denn eben diese Schrankenlosigkeit ist eine bloße Form, die für Gott keinen höhern Werth haben kann als für uns die Form eines Baumblattes. Zu sagen, daß 12 Gott nichts anderes als Vollkommenes erschaffen könne, klingt sonderbar. Wenn er aber Unvollkommenes erschaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden? Sind wir dann als die Zierde des Erdballs vollkommene Wesen? So weit kann sich die Philosophie verlieren, die die Abkunft ihrer Ideale nicht kennt und in denselben Gott zu erfassen wähnt.

Auf diesem Standpunkt des Particularismus folgen nun Ihre übrigen Folgerungen ganz consequent.

13 Sie leihen Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre. Wenn der Wille sich dem Gemüth einverleibt, so entsteht das, was wir Sehnsucht nennen, ein ganz menschlicher Proceß, der keine Uebertragung auf Gott duldet. Ebenso 14 verhält es sich mit den Prädicaten der *Persönlichkeit*, der *Selbständigkeit*, des *Selbstbewußtseyns*, des *Selbsterkennens*, des *Lebens* u. s. w. Sie sind alle ein Gemisch des freien Princips mit dem Nothwendigen und dadurch rein menschlich und unangemessen der Würde Gottes. Dadurch, 15 daß Sie die Freiheit einen Begriff nennen, mußte Ihnen dieselbe mit dem Nothwendigen vermischt erscheinen. Denn — weil die Freiheit allem Denken vorausgeht, gleichsam die Seele und der Impuls derselben ist, so kann sie nicht wieder ins Denken aufgenommen werden und als Begriff erscheinen, ohne allen Werth einzubüßen. Die zum Begriff gewordene Freiheit ist nur ein schwacher Widerschein von dem ursprünglichen Bilde derselben. Die Freiheit ist nur im Wollen ganz lebendig, im Begriffe ist sie schon zur Hälfte erstorben. Man wird hier entgegenhalten: wie sollen wir aber von der Freiheit uns unterrichten, ohne sie in den Begriff aufzunehmen? Allerdings wahr! Dieß ist eben das Irrationale, 16 von dem Sie in Ihrer Abhandlung reden. Die Freiheit ist zu groß für den

[1] Titel und Name thun hier wohl nichts zur Sache, und scheinen um so füglicher entbehrt werden zu können, als es von der andern Seite unbillig scheinen könnte, als Beleg einer allgemeinen Behauptung Produkte anzuführen, die unwidersprechlich auf keine andere Rechnung als die ihres Verfassers gehören. Anm. *Schellings*.

Begriff, und darum bleibt noch etwas übrig, was sich nicht bequemen will, ein nicht aufgehender Rest, der seine Wurzel noch in ein fremdes Gebiet hinübertreibt, das sich aber nicht mehr construiren läßt. Das Irrationale ist freilich das Merkwürdige, aber nicht dadurch, daß der Verstand keine Einheit dafür hat, sondern als Uebergangspunkt in ein Gebiet, das keiner Messung mehr fähig ist. Soll dann alles gedacht werden? Ist das Gemüthliche in uns, die Freundschaft, die Liebe, die Versöhnung in uns gedacht? Ist das Sittliche, die Tugend, die 17 Schönheit gedacht? Sollen die herrlichsten Provinzen unseres Geistes durchs Denken verdorben werden? Dieß ist die philosophische Sünde, daß man auch das Heiligste in uns dem Verstande überantworten will, damit er durch seine Einheit das abtödten soll, was ursprünglich nur zur Allheit gehört. Das Schöne 18 schon besteht aus lauter Irrationalgrößen, die sich aber in einer höheren Harmonie, als deren der Verstand fähig ist, wieder auflösen, nämlich im Gemüthe des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr hat.

Um der Einsicht dieser Sätze näher zu kommen, ist die Bemerkung nöthig, daß der Verstand eine doppelte Seite habe, eine leidende (negative) und eine thätige (positive). Auf der thätigen Seite liegt die ganze Natur, in welcher die Idee der Wahrheit rege ist; sie ist das Feld der Construktionen, der Mechanik und Dynamik, der rein nothwendigen Gesetzmäßigkeit und Evidenz, jeder Begriff ist ein Focus von Vorstellungen, der Verstand ist Meister seiner Objekte, und hier darf nichts unentdeckt bleiben.

Anders verhält sichs auf seiner negativen Seite; der Verstand wird hier selbst von einer höhern Ordnung der Dinge bemeistert, nämlich der sittlichen Welt. Hier vermag er seine Objekte nicht in einen Brennpunkt zu sammeln, sondern sie reflektiren sich von ihm in unendlich divergirenden Strahlen. Alle Begriffe sind zwar Einheiten, aber die Reflexe der leidenden Seite des Verstandes sind Einheiten von höherer Ordnung, als jene seiner thätigen. Ein Naturbegriff und ein sittlicher verhalten sich zueinander wie Negatives zu Positivem. Wie himmelweit ist der Begriff der Liebe, der Freundschaft von dem Begriff der 19 Zahl und des Kreises verschieden? Und doch nennen wir beides Begriffe. In diesem Gebiet, nämlich dem Sittlichen, ist zwar keine Evidenz der Erkenntniß mehr, aber dafür etwas Herrlicheres und Größeres, nämlich die Fülle des Charakters, der Adel der Gesinnung, der Wohllaut der Menschennatur. Zwischen der negativen und positiven Seite des Verstandes liegt die Indifferenzlinie, gleichsam die Achse zwischen zwei entgegengesetzten Schenkeln einer Hyperbel. Auf ihr 20 bewegt sich das Schöne und die Einbildungskraft, welche keine Naturgesetze mehr anerkennt und sich über alle Construktionen hinaufgestellt hat. In dieser Ansicht liegt die Differenz der drei philosophischen Systeme. Auf der positiven Seite des Verstandes, in welche nur die niedere Ordnung der Dinge, nämlich die Natur fällt, liegt die Naturphilosophie. Auf der negativen Seite des Verstandes, 21 welche gegen die höhere Ordnung der Dinge, die sittliche Welt der Geschichte, gekehrt ist, liegt die Moralphilosophie. In der Mitte beider liegt die Kunstphilosophie.

Darf ich es Ihnen jedoch ohne Mißdeutung gestehen, so scheint mir Ihr Versuch über die menschliche Freiheit eine völlige Umwandlung der Ethik in Physik, eine Verschlingung des Freien durch das Nothwendige, des Gemüths durch den Verstand, des Sittlichen durch das Natürliche, und überhaupt eine völlige Depotenzirung der 22 höhern Ordnung der Dinge in die niedere zu seyn. Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend, wo sollen sie ihre wahre Stelle in Ihrem System finden? Aus Proportionen und Disproportionen, wie zwischen Gesundheit und Krankheit, was im Grunde nur die Stufe des Organischen aber nicht des Ethischen bezeichnet, gehen sie nicht hervor, und noch weniger aus jener dynamischen Gradreihe, wo zwei Kräfte aus 23 einem gemeinschaftlichen Centrum sich trennen und zuletzt als Licht und Finsterniß einander gegenüberstehen. Das Centrum und seine Peripherie, welche allerdings auf der Naturseite die Hauptrolle spielen, finden auf der sittlichen Seite keine Anwendung mehr. Je mehr das Wahre gegen das Schöne fortrückt, oder das rein Pysische gegen das Organische, desto mehr muß in den Formen, auch selbst nur als Symbol betrachtet, der Kreis durchbrochen werden und eine Seite wie in der Parabel und zwei wie in der Hyperbel dem Unendlichen öffnen. Aber in der sittlichen Ordnung — da gilt auch dieses nicht mehr, und nur noch die transcendenten Linien von unendlicher Ordnung, welche für jedes x eine unzählige 24 Menge von y geben — ein herrliches Bild des Willens und der Freiheit — bieten uns in der sittlichen Welt noch ein Analogon dar. Die Geschichte der Menschheit ist eine Cycloide.

Um mich Ihnen ganz auszusprechen, von welcher Bedeutung mir das Vernunftsystem, und von welcher mir Gott ist, muß ich freilich vieles negiren, was Sie in Ihrer Abhandlung von ihm sagen. Gott hat keine Natur, Gott hat keinen Grund in sich, das in-Sich und außer-Sich hat keine Bedeutung für Gott, es gibt keinen von Gott unabhängig fortwirkenden Grund, was Ihnen die Möglichkeit des bösen Princips enthält. Gott ist keine Einheit und zwar unauflösliche zweier Principien, die im Menschen sich trennen, was, beiläufig gesagt, die Freiheit, welche auf dieser Trennung beruht, in Gott negirt. Es 25 gibt nicht zwei gleich ewige Anfänge aus einer Indifferenz; denn das Ewige ist 26 nicht eins und zwei, sondern das All. Es sind freilich drei Ideen, nämlich Wahrheit, Schönheit und Tugend, wovon jede die Allheit unseres universellen Organs auf eigene Weise repräsentirt, und worin das Ewige mithin selbst getheilt erscheint; allein die Unbestimmtheit unserer Sprache bedarf hier noch einer großen Ergänzung. Das Ewige ruht nur in der Harmonie jener Ideen, sie selbst aber für sich genommen drücken bloß die Ordnungen des Unendlichen aus, und zwar so, daß die Wahrheit die niedere Ordnung oder das Reinphysische, die Schönheit die mittlere Ordnung oder das Organische, und die Tugend die höhere Ordnung oder das Sittliche bezeichnet. Es ist hier bloß von dem metaphysisch Unendlichen die Rede, das vom Mathematischen höchst verschieden ist. Denn dem Mathematiker zerfällt die Idee der Wahrheit, mit welcher er es allein zu thun hat, selbst wieder in verschiedene Ordnungen des Unendlichen, wovon aber selbst die höchsten, wie z. B. seine transcendenten Linien von unendlicher Ordnung niemals

die niedere Ordnung des metaphysisch Unendlichen erschöpfen können, d. h. auch die höchste Ordnung des mathematisch Unendlichen ist nur ein Reflex von der Idee der Wahrheit. Einen gleichen Unterschied läßt das metaphysisch Positive und Negative vom mathematischen zu. So ist die Tugend oder das gute Princip die höchste metaphysische Position, das böse Princip hingegen oder das, was ich Erbsünde nenne, die letzte metaphysische Negation. Ich halte diese Unterscheidung für höchst wichtig zur Klarheit der Philosophie und glaube, daß ein großer Theil ihrer Mißverständnisse auf jener Nichtunterscheidung beruht. Aber alles dieß, so hoch es auch im Unendlichen stehen mag, leidet keine Anwendung auf Gott, und ebenso verhält es sich mit der Uebertragung des Prädicats der Existenz auf Gott. Es mag sonderbar scheinen, auch die letzte Zuflucht des Verstandes 27 — die Basis, auf welcher das Ich so sicher ruht, das: Es ist, als die unveräußerliche Copula unseres ganzen Vernunftsystems von Gott auszuschließen, und doch ist es auf diesem Standpunkte, auf dem ich stehe, nothwendig. Gibt es eine Existenz außer Raum und Zeit? Wenn der Raum unendlich ist, wo finden wir noch eine Stelle außer ihm? Wenn die Zeit ohne Ende ist, wo finden wir einen Moment außer ihr? Und doch werden wir Gott nicht in Raum und Zeit setzen wollen, wie ein Naturobjekt. „Es gibt aber auch eine Existenz außer Raum und Zeit" — Allerdings! Unsere ganze Idealwelt ist demselben entrückt. Aber auch hier gilt das Prädicat der Existenz nur immanent auf das Vernunftsystem. Dieß Räthsel und alle übrigen löst, was man auch dagegen sagen mag, allein die Religion und der Glaube. Der Glaube leiht keine Eigenschaften aus, ihm ist das Prädicat der Existenz ein gleichgültiges Ding, er ist sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verstande bedarf. Da er ein für allemal dem Wissen entsagt hat, so liegt ihm an der ganzen Immanenz unserer Erkenntniß nicht viel. Wir sind in Gott — dieß ist unbezweifelte Wahrheit — aber wie der Lichtstrahl in der Sonne, das Sandkorn im Universum, oder die einzelne Vorstellung im ganzen Vernunftsystem. So wenig 28 der Lichtstrahl vermöchte die Sonne zu erleuchten, oder das Sandkorn das Universum einzuschließen, oder die einzelne Vorstellung das ganze Vernunftsystem zu fassen, so wenig vermögen wir auch nur einen Gedanken von Gott zu fassen. 29 Sie nennen vielleicht dieß Hyperbel, und ich finde meinen Ausdruck selbst noch tief unter der Würde Gottes. Weil wir auf diesem Erdsphäroid nichts Höheres haben, womit wir uns vergleichen könnten, so fällt uns ein, uns zum Ebenbilde 30 Gottes zu machen, wozu der Verstand auch seinen Senf gibt, indem er uns auf gar künstliche Weise zeigt, wie Gott wirklich forcirt gewesen sey, ein solches liebliches Ebenbild zu erschaffen. Mir ist der ganze Himmel bevölkert, jeder Stern hat seine eigene Völkergeschichte. Je höher aber die Ordnungen der Sterne steigen, desto vollkommener müssen auch die Organisationen seyn, desto klarer der Verstand, desto vortrefflicher die Ideale von Wahrheit, Schönheit und Tugend. Die höheren Ordnungen der Sterne aber sind unsere Metamorphosen, und wenn 31 da noch eine Speculation stattfindet, so wird auch da Gott nur als Asymptote erscheinen, aber von höherer Bedeutung. Ein Sonnenbewohner müßte lächeln,

wenn er vernähme, daß der Mensch auf dem halbverbrannten Teller, Erde genannt, sich als Ebenbild Gottes brüstete, wie wir lachen würden, wenn die Philosophie der Würmchen im Grase so weit ginge, sich zu Ebenbildern des Menschen zu machen. Der Ausruf: es ist ein Gott, der aus aller Menschen Munde geht, was ist er anders, als eine Uebersetzung des Glaubens in den Verstand, wobei dieser das Prädicat Existenz beimischt? Es ist ein Legiren des Glaubens mit dem unreinen Metall des Verstandes, nur, damit wir im gemeinen Leben eine gangbare Münze mit dem Brustbild Gottes haben. Die Copula: es ist — gilt aber nur immanent im Vernunftsystem, aber nicht transcendent auf Gott. Inzwischen wäre die Uebertragung der Copula in dieser Beziehung noch das Unschuldigste, wenn nicht gleich der Verstand dadurch, daß ihm dieses Recht eingeräumt wird, den ganzen übrigen Schwall von Prädicaten hervorsuchte und Gott auf seine positive Seite herüberzöge, wo die Natur liegt, und wo des Construirens kein Ende ist.

In dem Ausruf: Gott ist allmächtig — gibt unser Wille die Macht her, unser universelles Organ die Allheit, unser Verstand die Existenz und der Glaube Gott, und so bildet sich dieser Satz. Ist dieß aber eine Wissenschaft von Gott, wenn unsere eigenen Funktionen dem Glauben beigemischt werden? Daß man den Philosophen das, was das Volk nie bezweifelt, erst sagen muß, daß sie ohne Glauben keinen Gott hätten, und daß sie ihn im Wissen nie haben können! In dem engen Kreise, in dem wir uns umtreiben, sehen wir freilich den Glauben nicht, aber er ist unsichtbar da, und muß da seyn, weil der ganze Kreislauf unseres Wissens in ihm ruht. Wer den Namen Gottes ausspricht, spricht ja mit ihm auch seinen Glauben aus, und nur dann, wenn wir von ihm prädiciren wollen, mischen sich unsere niederen Funktionen mit ein, welche das Gold beflecken.

Ich gestehe Ihnen, daß sich jedesmal mein ganzes Wesen empört, wenn ich solche Versuche sehe, wie das *** Lehrbuch. Nie werde ich den schneidenden Gegensatz des Sittlichen mit der Natur aus der Acht lassen, und nie aufhören, die eigenen Waffen dieser Menschen gegen sie selbst zu kehren, bis sie das verruchte Spiel aufgeben, das sie mit dem Heiligen in der Naturphilosophie treiben. Ich halte es für eine Sache der Menschheit, diesem Irrthum, der als Unfug getrieben wird, alle Kraft entgegenzusetzen. Denn es ist meine ernste Meinung, daß von da aus sich unser Charakter und unsere Gesinnung verschlimmert. Unser
32 Gemüth, das zum Religiösen hinaufgehoben werden sollte, wird dem Verstand zu seinen Tändeleien überantwortet, welcher wie die bestochenen Richter eine auf falsche Thatsachen gegründete Vertheidigung übernimmt. Die Ueberzeugung, die vom Wissen kommt, ergreift nie die Totalität des Menschen, sondern nur den Verstand, die Ueberzeugung hingegen, die vom Glauben kommt, ist unüberwindlich, sie erfüllt den ganzen Charakter des Menschen, und von ihr allein wäre eine Energie zu erwarten, die sich dem Ungestüm der Welt entgegensetzte.

Und nun zur Hauptsache — zum Guten und Bösen. Nach Ihrer Ansicht geht der Verstand aus dem Verstandlosen, die Ordnung aus dem Chaos, das

Licht aus dem finstern Grunde der Schwere hervor. Sollte uns etwas hindern, diese Gegensätze noch weiter fortzusetzen, und die Tugend aus dem Laster, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu lassen? Denn das, was sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches von Teufel. 34

In diesen Gegensätzen nun ist ein allmähliches Heraufbilden zum Licht, ein Aufgehen des innersten Centrums u. s. w. Ihre Ansicht kommt hier mit der alten Mythe überein, welche ihren ersten Gott aus der blinden Nacht geboren werden läßt. Ich frage aber, wozu dieß alles? Wenn Gott von Ewigkeit ist, wie sollte je das Verstandlose dem Verstande, das Chaos der Ordnung, die Finsterniß dem Lichte vorangegangen seyn? Das Ewige kann doch der Zeit nicht fröhnen und keinen Wechsel der Dinge in sich dulden. Ebensowenig kann ich zugeben, daß die Verhältnisse der Naturprincipien von Licht und Schwere, auch nicht einmal auf analoge Weise, auf die sittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden. Das Gute und Böse entsteht eben dann erst, wenn die Naturprincipien gänzlich verschwunden sind und alle ihre Bedeutung verloren haben. Der Mensch wird nur darum frei, weil kein Naturgesetz mehr einen Zwang für ihn hat. 35 36

Ihren speciellen Construktionen kann ich aus Mangel an Raum hier nicht folgen, aber mir ist es klar, daß Sie dabei jenen innern geistigen Proceß, welchen jedes Ich in seinen Systemen durchlauft, wenn sein Wille durch den Verstand hindurch in der Natur sich manifestiren soll, wie ein Künstler sein Kunstwerk vor sich hin projicirt, und einen Gott zu einem Schöpfungsprocesse untergeschoben haben. Es ist gar nicht anders möglich! — Diesen Gott, von dem Sie reden, und den Sie in dem Gebähren einer Schöpfung belauschen, müssen Sie, wo nicht begriffen, doch wenigstens idealisirt haben. Ihre Vernunft muß also sich über die Idee Gottes gestellt haben, sie muß, da Sie Gott als Einheit zweier Principien vorstellen, die Idee Gottes als Subjekt mit der Einheit als Prädicat verglichen, und mithin, weil jedes Vergleichende über seinen Verhältnißgliedern stehen muß, sich über beide erhoben haben. Und somit mußte die Selbstoffenbarung Gottes mit der Ihrigen zusammenfallen; nur mit dem Unterschiede, daß die beschränkte Macht und Weisheit, dessen sich das Ich bescheidet, in jenem Ideal zur Allheit unsers universellen Organs gesteigert ist. 37

Nur einmal in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt, wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen sollte, und dieß ist in der Prädicatlosigkeit des Ungrundes. Ohne Noth, wie mir scheint, nennen Sie diesen Ungrund Indifferenz, wodurch gleich ein neuer Widerspruch rege wird. Sie sagen: In dieser Indifferenz ist weder das Gute noch das Böse. Sehr wahr! Woher nun die Zweiheit Reales und Ideales, Finsterniß und Licht? Es kann doch kein Zwei entstehen ohne ein differenziirendes Princip des Einen. Wo liegt dieses? Sie sagen ferner, diese Gegensätze seyen als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunktion, und jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren. Ohne wieder darauf zu dringen, woher überhaupt es komme, daß Gegensätze prädicirt werden sollen, scheint diese Stelle entweder ganz unverständlich oder 38 a

nur in dem Sinne verständlich, daß das einemal dieses, das anderemal jenes, mithin jedes für sich von dem Ungrund zu prädiciren sey, was aber offenbar so viel heißt, als: Der Gegensatz, der in der Coexistenz negirt sey, müsse in der Succession affirmirt werden, was für das Gegensetzen überhaupt keinen Unterschied macht.

Am Ende heißt es: „unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor". Ich frage, wenn die Zweiheit unmittelbar aus der Indifferenz hervorgeht, muß sie dann nicht vorher darin gewesen seyn? Sie soll aber weder — noch darin seyn, wer kann das verstehen? Das Wesen des Grundes nennen Sie Ungrund, dieser theilt sich in zwei gleich ewige Anfänge (muß hier nicht ein Princip des Theilens vorausgesetzt werden?), er theilt sich in zwei, aber nicht in beide zugleich, sondern in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze. Haben Sie durch diese Subtilität etwas gewonnen? Wenn dieß Chamäleon des Ungrundes das einemal ganz weiß, das anderemal ganz schwarz sieht, so frage ich, wo liegt der Grund dieses Gestaltenwechsels? Was ist gewonnen, wenn der Gegensatz in der Coexistenz negirt, dafür aber in der Succession wieder affirmirt ist, so daß Licht und Finsterniß, Gutes und
39 Böses zwar nicht zugleich, aber nacheinander aus dem Ungrund hervorgehen. Dieser Ungrund theilt sich, damit Liebe und Leben sey, und das Getheilte wieder Eins werde. Ich zeige Ihnen diese Schlußweise in der Mechanik am Hebel auf.
40 Zeit und Raum ist der Ungrund für den Hebel, der Grund ist sein absoluter Schwerpunkt oder die Indifferenz aller relativen Gleichgewichte, die an ihm stattfinden, das Auseinandergehen in zwei gleich ewige Anfänge sind die beiden Arme des Hebels, der eine als Kraft, Lichtprincip oder das Gute, der andere als Last, finsteres Princip oder das Böse, seine Existenz oder Leben besteht in Zug und Gegenzug oder überhaupt im relativen Gleichgewicht, aber eben dieß relative Gleichgewicht strebt immer wieder auf das Absolute zurück und sucht wieder Eins zu werden, und dieß ist die Liebe. Die einzige Differenz ist, daß das böse und gute Princip, Last und Kraft am Hebel nur in der Coexistenz anschaulich gemacht werden können; es hindert uns aber in der That nichts, den Hebel das einemal ganz als Last, das anderemal ganz als Kraft zu denken. Setzen Sie nun an die Stelle des Hebels das Ich, so ist Ihre ganze Construktion darin. Und so ist es auch, dieser Hebel ist der Gott der Naturphilosophie, und einen andern kann sie nicht erringen. Ich suche übrigens alle diese Widersprüche, welche an der Grenze der Speculation nie fehlen können, nicht auf, um einen besondern Werth darauf zu legen, ich ehre diese Widersprüche sogar, und habe sie einst liebgewonnen, denn gerade ihre Unauflöslichkeit führte mich über ihr ganzes Gebiet hinaus, so daß ich jetzt scherzend und wohl auch mit verächtlichem
41 Blick auf die Eitelkeit aller philosophischen Systeme, mein eigenes am wenigsten ausgenommen, zurückschaue. Wer nur einmal einen hellen und unbefangenen Blick in die Religion gethan hat, wie hoch sie steht, der wird nicht nur für das Irrationale des Verstandes, sondern selbst für die unmögliche Größe, wie z. B. die gerade Wurzel des Negativen, eine Gleichung in ihr finden.

Kehren wir lieber wieder zum Einfachen zurück und fliehen die anfangslose Zeit, die wie eine zusammengerollte Schlange sich in ihren eigenen Schwanz beißt, und uns im Kreise herumführt — das wahre Bild der Naturphilosophie — so daß, wenn wir den Kopf zu greifen wähnen, wir schon wieder am Schwanze sind. 42

Die Schöpfung ist nicht entstanden, sondern gegeben. Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die Idee der Wahrheit in ihr gesetzt, und die Schöpfung oder Natur ist nichts anders als der totale Reflex der Idee der Wahrheit und die negative Seite des Vernunftsystems. Sie rührt demnach nicht unmittelbar von Gott, sondern von der Idee der Wahrheit, die in unserem universellen Organ einheimisch ist. Die Frage also, ob und wie sie entstanden, hat keinen Sinn, weil wir die Idee der Wahrheit, welche die Seele aller Construktionen ist, nicht wieder in eine Construktion aufnehmen und sie selbst zu Maß und Verhältniß bringen können. Alle unsere Construktion fällt in die Natur hinein, aber nicht über sie hinaus. Dieß ist eben der schmähliche Irrthum des Verstandes, daß er vom Fragen nicht lassen kann, und daß, weil er in seiner Particularität alles vor sich entstehen und vergehen sieht, er dieß auch auf das Universelle anwenden und particulär machen will. Die Allheit will er zur Einheit herabsetzen. Er möchte gern eine Schöpfung verschlingen und verdauen, um sie in feculenter Gestalt wieder von sich zu geben. Allein die Natur ist so ewig als die Idee der Wahrheit. Wie es sich auf der negativen oder Naturseite verhält, so ist es auch auf ihrer positiven oder sittlichen Seite. Die Weltgeschichte ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend. Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die sittliche Ordnung der Dinge gegeben. Auch hier will der Verstand Eingriffe thun und einen ersten Menschen geboren werden lassen, ohne zu bedenken, daß das Pünktchen Erde mit seinem politischen Bruchstück wie der Tropfen im Ocean entstehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeschichte des Universums im mindesten dabei gestört wird. 43 44 45

Die besondere Form, in der sich die Völkergeschichte unserer Erde ausbildet, ist dem Verstand sein höchster Maßstab, und er ahndet nicht, daß die ganze Menschengeschichte vielleicht nur ein Roman oder Drama ist, den die Sonne gedichtet hat, und wozu sie die Schauspieler schickt und abruft, wie sie es für gut hält. Es gibt eine intellektuelle Sonnenfinsterniß, wobei der Verstand einen so großen Schattenkegel von sich wirft, daß er sich das Universelle ganz dadurch bedeckt, und daraus schließt er, daß das Universum kleiner wäre als er. Die Weltgeschichte, nicht die unsrige, ist so ewig als die Idee der Tugend. Ebenso ist der Organismus nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben. In der Harmonie dieser drei Ideen, wovon jede das Ewige auf eigene Weise repräsentirt, liegt das Absolute, das, wie Sie hier selbst sehen, nichts Göttliches ist. Und jetzt erst entsteht die höhere Frage, wer hat diese Harmonie, mit welcher Natur, Geschichte und Organismus im schönsten Einklang gegeben ist, in unsere Vernunft gelegt? Hier ist es, wo die logischen und metaphysischen Pulse stocken, denn wie sollten sie ihre Wellen 46 47 48a

über die Vernunft hinausschlagen; allein die Religion und der Glaube beseelen sie wieder.

Die Vernunft mit der Harmonie jener Ideen ist durch Offenbarung vorhanden. Hiebei aber ist ein Stillstehen aller Prädicate, ein Verschwinden alles Erkennbaren; Liebe, Freundschaft, und was wir Edles im Gemüthe tragen, ist
48 b vor diesem Glanze nichtig geworden, die Freiheit selbst und ihre Sonne — die Tugend sind dunkle Pünktchen in ihm. Der Glaube allein lebt und lebt ewig.

Aber wie leben wir gut und böse? Wenn wir nicht künstlich folgern wollen, so ist die Antwort ganz einfach. Gut leben wir, wenn wir unsere Macht in Demuth der Religion, unser Wissen in Glauben, unser Gemüth in Andacht und unsere Weisheit in Frömmigkeit zu verwandeln suchen. Auf diesem Wege der Verwandlung liegt freilich sehr viel, und zwar viel Unbestimmtes und Vorgespiegeltes, aber Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend sind ja die Wächter des Guten und begleiten den Menschen wie Genien. Wie leben wir aber böse? Auf dem umgekehrten Wege. Wenn unsere Macht in Uebermuth und Gewalt, unser Wissen in Lüge und Unglauben, unser Gemüth in Laster und Sünde und unsere Weisheit in Bosheit und Falschheit ausartet. Ein solcher Mensch wird die Wächter des Guten austreiben, und weil er doch des strafenden Gewissens nicht los werden kann, es übertäuben.

Diese Skizze enthält die zwei Pole der Moral, nämlich die Annäherung zu Gott und den Abfall von ihm. Wer uns die Freiheit schenkte, der mußte um des Guten willen das Böse zulassen, denn das Verdienst des Menschen, das an diese Freiheit geknüpft ist, ist ja der einzige Zweck unserer sittlichen Bestimmung. Wenn das Princip des Bösen so gestellt ist, daß wir Gott selbst um Erschaffung desselben bitten würden, damit uns ein Verdienst um seinetwillen erwachsen könne, würden wir wohl Gott als Stifter oder Mitverursacher desselben anklagen? Ueberwiegt das Verdienst des Menschen nicht alle möglichen Deutungen
49 des Bösen? Ich behaupte aber, daß die Frage, warum ein Böses in der Welt sey, nicht nur widersinnig, sondern auch verwegen sey. Der Rathschluß Gottes muß uns so heilig seyn, daß wir nur vor ihm verstummen und blinde Ergebung in ihn haben können, keineswegs aber vernünfteln sollen. Denn mit welchen Gründen sollen wir vernünfteln? Gründe, welche über die Vernunft hinaus bis zu jener Region dringen, wo der Rathschluß Gottes wohnt, haben wir keine, und alle übrigen sind nichtig und der Frage ungenügend. Die Philosophie kann ihren sträflichen Egoismus nicht fahren lassen. In dem Wahn, daß die sittliche Ordnung der Dinge, in der wir leben, zur Hauptsache der Schöpfung gehöre, glaubt sie sich berechtigt, manche Frage, welche den Schöpfer angeht, stellen zu können; bedenkt aber nicht, daß diese Ordnung nur eine der unendlich vielen Formen ist, wovon jede an eine höhere und tiefere sich anfügen wird, so zahllos wie das Heer der Sterne. Wer soll jenen Plan fassen, welchem unsere Menschengeschichte nur wie ein Blatt dem Baume, ein Haar dem Kopfe und ein Tropfen dem Ocean eingefügt ist. Wie sieht eine Hand aus, wenn sie vom Leibe getrennt ist — ein unnützes Stück von häßlichem Anblick, und wie schön harmonirt

diese Hand mit dem Ganzen, wenn sie dem Leibe eingefügt ist? So verhält sich die Form unserer sittlichen Ordnung zum Ganzen. Diese einfachen Schlüsse sollen übrigens nicht die tiefere Ansicht ersetzen.

Vom Frommen sagen wir, er wohne in Gott, vom Gottlosen aber müssen wir sagen, der Teufel wohne in ihm. Diese Differenz ist das Entscheidendste für die ganze Moral. Wenn wir ein menschliches Herz auf moralische Weise ebenso wie ein Physisches zerlegen und eine Neigung um die andere wie Fibern schichtweise von ihm ablösen könnten, so würde die innerste Wurzel desselben das böse Princip seyn. Dieser tiefste unmoralische Attraktionspunkt ist aber nicht positiv, sondern vielmehr dem Guten gegenüber die letzte Negativität. Er ist nicht ewig wie Gott, sondern vielmehr das allerzeitlichste Wesen, das jeden Augenblick sich selbst aufzehrt und sich aufs neue wieder erzeugt. Wie der Mensch geboren wird, so gibt ihm die Erde diesen Erbtheil als Erbsünde mit, die ihn bis ans Grab wie ein feindliches Wesen begleitet und nur durch immerwährenden Kampf bezwungen wird. Wer diesen Kampf nicht mit ihm beginnt, der verliert seine Seligkeit an dieß scheußliche Wesen, das lockend wie die Sirene immer erfreuen und sättigen will, und wenn es den Menschen so getäuscht hat, mit Hohngelächter in die Hölle hinabstößt. 50a 50b

Und hier ist es, wo ich mich mit Ihrer Ansicht befreunde. Dieses allerzeitlichste Wesen, das vom Ewigen, vom All, von den Idealen Wahrheit, Schönheit und Tugend für immer ausgestoßen ist, und das sonnenhelle Antlitz des Weisen und Frommen auf ewig flieht, ist, wenn es vom Verstande des Menschen aus seiner Negativität erhoben und positiv wird, jener Grimm des Eigenwillens, der die ganze Gegenwart auf einmal aufzehren möchte und die ganze Gemeinschaft vernünftiger Wesen zu seinen verruchten Zwecken erschaffen wähnt. Es gibt dreierlei Arten von Bösem, die wie drei Potenzen da stehen. Die erste Art ist der Eigennutz, in welchem der Verstand der Sinnenwelt sich unterwirft. In ihm ist das Böse noch gemildert; denn bei solchen Menschen können alle Handlungen, welche mit dem Eigennutz in keiner Berührung stehen, noch gut seyn. Die zweite Art ist das Böse um des Bösen willen, oder die Bosheit, in welcher der Verstand von der Vernunft abfällt. In solchen Menschen sind die Leidenschaften öfters noch das Wohlthätige. Man kann an den Stolz, an den Hochmuth, an die Eitelkeit appelliren, um die Bosheit von sich abzuhalten. Nur in diesem Sinne, nämlich gegen die tiefere Potenz des Bösen gehalten, können die Leidenschaften noch einen Werth haben, an sich aber sind sie durchaus verwerflich, und die Energie, die aus ihnen hervorgeht, steht unter der Herrschaft des bösen Princips. Die dritte Art ist das Böse, um Gott zu fluchen, oder die Gottlosigkeit. In ihr fällt der Verstand von Gott ab, und der von Gott abgefallene Verstand ist der Teufel. Ich könnte Ihnen die Erscheinung des Teufels und seiner Handlanger aus unserer Geschichte schildern, aber ich mag dem Teufel diese Ehre nicht anthun. Ebenso gibt es drei Arten von Gutem. Das Erste ist die Mäßigkeit und Klugheit. Das Gute wird hier befördert, weil der Beifall desselben mit Vortheil zurückwirkt. Dieß ist der Eigennutz, der die 50c

Bescheidenheit mit sich führt, und der andere nicht beeinträchtigt. In ihm ist der Verstand größtentheils vom Sinnlichen abgezogen. Die zweite Art ist die Sitte und Weisheit, oder das Gute um des Guten willen, wobei das eigene Wohl schlechthin dem Allgemeinen aufgeopfert werden muß. Dieß ist der von der Vernunft regierte Verstand. Die dritte Art ist das Gute um Gottes willen oder die Frömmigkeit, der Gott vertrauende Verstand; der Glaube, die völlige Resignation.

Der Verstand ist also der Mittelpunkt, der das Gute vom Bösen scheidet. Wird er von der Vernunft beherrscht, und ist er Gott vertrauend, so sind alle Handlungen gut. Wird er aber von der Sinnlichkeit beherrscht, und fröhnt er jenem allerzeitlichsten Wesen, so müssen alle Handlungen böse seyn.

Und nun zur letzten Ansicht: Gott ist außer allem Gegensatz, außer aller Indifferenz, Identität, Absolutem u. s. w. Denn alles dieß bezeichnet bloß die Linie, welche zwischen dem Glauben und Wissen liegt, worin die Vernunft sich selbst nur gleich ist und eben darum keinen Gott erfaßt. Die Frage, ob das böse Princip abhängig oder unabhängig von Gott sey, ist daher ohne Werth, weil Gott in keinem Gegensatze steht, und kein Auge zureicht, Gott in Beziehungen zu schauen. Genug, daß wir wissen, daß der Teufel aus dem Tempel Gottes verstoßen ist, und doch die Religion unser höchstes Gut ist. Das Geoffenbarte hingegen tritt in Gegensatz mit der Welt, das Heilige mit der Sünde, die Tugend mit dem Laster, der Himmel mit der Hölle, und Christus mit dem Teufel. Der Teufel steht nicht mit Gott in Gegensatz, sondern mit Christus. Erst mit der christlichen Lehre konnte sein Unwerth und Unwesen sich darstellen, wo der Erlöser dem Versucher, der Versöhner dem Widersacher u. s. w. sich gegenüberstellt. Die Erbsünde ist die Wurzel der Sinnlichkeit, dem Menschen von der Erde eingeboren, keineswegs aber von Ewigkeit her vorhanden. In ihr ist ein beständiger Zug. Wie eine sanfte Naturgewalt lockt sie den Menschen hinab, ihr zu folgen ist keine Mühe. Durch Sinnenreiz schleicht sich das süße Gift ein, bald ergreift es die Werkstätte der Gedanken, senkt sich in den Schoß der Leidenschaften und ruft die Schlummernde auf, ihr zu dienen. Denn die Leidenschaften sind die Vasallen der Erbsünde, die ihrem Hofe Glanz und Leben verschaffen. Wie ein fallender Körper durch das Moment der Acceleration eine immer stärkere Kraft erreicht, so gewinnt auch das süße Gift der Sinnlichkeit, das wie die Schwere immer nach der Erde zieht, je weiter es greift, eine intensivere Stärke. Endlich zur verzehrenden Flamme geworden, leckt es an der Schwelle des Tempels, wo der Glaube thront und das Unsterbliche im Menschen vom Irdischen sich reinigt. Denn auch diesen Thron muß das feindselige Wesen umstürzen, wenn seine Herrschaft gelingen soll. Aber auf einmal erscheint jetzt das Bessere im Menschen, wie es des Abgrunds gewahr wird, der sich ihm aufthut. Eine innere Stimme, welche nie fehlt, wo es Noth thut, ruft ihn zur Flucht; aber das, was wie die Sinnlichkeit im Menschen Wurzel gefaßt hat, ist nicht zu fliehen; sondern zu bekämpfen. Und nun beginnt der Kampf des Guten mit dem Bösen. Der Kampf ist nicht ungleich, aber wer soll siegen? Vernehmen Sie, Freund! was ich Ihnen aus meinem Innersten gebe. Eine

unmittelbare Offenbarung hat jeder Mensch in seiner Seele. Sie ist nicht durch Kunst und Wissenschaft erzeugt, ihr Licht kommt von oben, wir nennen es Glaube. Aber dennoch geht die Welt ins Arge, und das Bild, das ich Ihnen vorhin vom einzelnen Menschen gab, trifft die ganze Völkergeschichte. Erinnern Sie sich an die großen Epochen der Menschheit. Im Glanze der römischen Weltherrschaft erschien Christus der Retter der Menschen. Und so mußte es kommen — den Gang der Menschen zum allgemeinen Verderben mußte eine vermittelte Offenbarung auf einmal hemmen. Denn nie sind menschliche Kräfte genug, die Rückkehr zum Guten im 51 Ganzen zu bewirken; darum hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, uns zu erleuchten und zu begnadigen. Der tiefe Sinn, der in dem positiven Christenthum liegt, kann nur dadurch ganz klar werden, daß es eine Anstalt der Erleuchtung und Gnade ist, welche Gott durch mittelbare Offenbarung an die Menschen gelangen läßt. So wie die letzte Negativität, was ich Erbsünde nenne, positiv zu werden beginnt, wobei, wie ich gezeigt habe, der Wille der Menschen in Willkür und Gewalt, das Gemüth in Lüge und Falschheit, der Verstand in Bosheit und Unglauben sich verkehrt, und dadurch die leibhafte Erscheinung des Teufels in der Geschichte gegeben ist, so kann dieser positiven Verkehrtheit der Menschen nur durch ein noch stärkeres Positives Schranken gesetzt werden, und dieß ist eben das positive Christenthum, welches durch mittelbare Offenbarung Gottes in Christus erschien. Die Christuslehre ist inzwischen durch ihre Ausleger verdorben worden, und die einfachen Wahrheiten, die nur zum Herzen sprechen, sind dem 52 Verstande überantwortet worden. Dieser hat das verheißene Reich Gottes zergliedern wollen und dadurch die Unschuld des Herzens, die an ihm hing, ausgerottet und es mit sich selbst in Zwietracht gesetzt. Es ist die List des Satans, das Auge der Menschen von den großen Wahrheiten abzulenken und dahin zu richten, wo die geringeren Thatsachen auf die Kapelle des Verstandes gebracht, in zehn ungleichartige Bestandtheile auseinandergehen. Man mag die physische Erklärung der Wunder des neuen Testaments scharfsinnig nennen, ich nenne selbst den Versuch dazu irreligiös. Hat man vergessen, daß die Erscheinung von Christus und seiner Lehre selbst das größte Wunder und nie anders als wie eine mittel- 53 bare Offenbarung Gottes an die Menschen anzusehen ist? Sollten dem Gesandten Gottes nicht die Kräfte der Natur zu Gebote stehen, um sich als solchen anzukündigen? Sind die geringeren Thatsachen nicht schon durch jene höheren erklärt? Weil man die Wunder nicht unter Gesetze bringen kann, wie die Polarität des Magnets, so sollen sie als Thatsachen verdächtig seyn. Es liegt ein Geheimniß in der Geschichte, wovon eine Ziffer folgende ist: So oft die Giganten der Erde den Himmel bestürmen wollen, so oft geschehen Zeichen vom Himmel. — Darum erschien Christus im höchsten Glanze der römischen Weltherrschaft, wo der göttergleiche Stolz auf dem Throne wurzeln wollte. Ein unsichtbarer Genius schwebt über der Weltgeschichte. Selten senkt er sich nieder, um die Freiheit der Menschen im Gange der Geschichte nicht zu stören. Sobald aber das kühne Geschlecht, sicher geworden durch das Gelingen seiner irdischen Unternehmungen, eitel und im Uebermuth das Heilige antastet, was nur geschieht, wenn es mit ihm auf

das Aergste gekommen, dann schwingt der Genius wie eine schwarze Wolke die Flügel über die Schicksale der Menschen. — — — —

Die Wunder sind nur mit kindlichem Gemüthe aufzufassen. Wie ein Kind, das, von der Freude des Weihnachtgeschenkes ergriffen, nie fragt, woher das Christkindlein komme, wohin es gehe, und woraus es bestehe, so müssen auch wir Kinder in dem Reiche Gottes seyn. Allein der Verstand, der sich um all dieß nichts bekümmert, treibt sein Werk und Wesen auf seine Weise fort, und hat es nun mit der Christuslehre so weit gebracht, daß die Entzweiung des Christenthums mit sich selbst, die er vor langer Zeit schon stiftete, jetzt in einen Indifferentismus übergeht, ein Zeichen der Zeit, das uns schrecklich mahnen wird. Nichts ist verderblicher in der Religion als Lauheit und Kaltsinn, denn in ihr ist der Charakter der Menschen abgeschätzt zur Sklaverei und zum Frohndienst der Gottlosen. Die Intoleranz in Indolenz zu verwandeln, ist eigentlich das gelungenste Werk des Satans. Wie weit es mit uns gekommen ist und noch kommen wird, weiß mancher zu deuten, aber jedem ist es klar, daß der Geist des Verführers durch das Menschengeschlecht gehe, und daß in der großen Cycloide der Menschengeschichte wieder eine Epoche reife, wo bei gefülltem Maß der Sünden und Laster ein Weltgericht aus der Hand Gottes kommen wird. Schon einmal war er der gnädige Richter, ein andermal wird er der strenge seyn. Der Weise und Fromme bewahre sich rein, und wirke durch Beispiel und Rede so viel er vermag. Er lasse sich nicht blenden von dem allverwüstenden Egoismus, der sich an die Stelle Gottes setzt, die Kennziffer des Teufels. In der Philosophie ist dieß ein Irrthum, aber ein verderblicher und gleichlaufend mit dem politischen Taumel. Im menschlichen Leben hingegen ist es ein Greuel zum Weltgericht reif. Schon schlägt wieder die verzehrende Flamme an die Schwelle der Tempel und Altäre. — Aber hier steht auch die unüberwindliche Grenze. Wo das ewige Verhältniß zwischen Religion und Politik verkannt wird, geht ein schwarzes Verhängniß über die Menschen auf, in wildem Aufruhr kämpft Leidenschaft gegen Leidenschaft, Freund mit Freund und Bruder mit Bruder. Haß und Erbitterung, Unrecht und Gewalt, Verstellung und List, Götterstolz und Kriechsinn, und wie sonst das schlechte Gefolge noch heißt, sind die Rollen des Tages. — Nirgends Versöhnung, und nimmer ruht es dann, bis das entartete Geschlecht untergegangen, und zu neuer Saat eines bessern und schönern Lebens herauskeimt.

— — — — — — — — — — — — — —

Dieß ist die große Wahrheit der Weltgeschichte, daß ihr ewiger Plan keine Umkehrung des Verhältnisses duldet, in welchem Politik und Religion zueinander stehen.

Ist noch etwas übrig, was zum Verständniß des Ganzen nöthig wäre? Ich glaube — nicht. Aber eine Wahrheit gibt es noch, die lebendig in meiner Seele liegt. — Es ist die unsichtbare Gemeinschaft der Geister. Wer die seligen Träume geträumt hat auf einem andern Sterne, dem ist die Erde vorübergeschwunden wie ein Meteor der Nacht. — Leben Sie wohl.

Antwort auf das voranstehende Schreiben.

München, im April 1812.

Wären wir nicht durch Räume getrennt, vielleicht hätte sich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Gespräch gemacht. Ich wünsche, auch der Verhandlung in die Ferne, soweit es seyn kann, diese Form zu geben, und glaube dieß am leichtesten zu erreichen, wenn ich die Stellen Ihres Briefs, welche mir vor andern eine Beantwortung zu fordern scheinen, am Rande mit Ziffern bezeichne, auf die ich mich in diesem Schreiben beziehe. Hiedurch findet sich der Leser in den Stand gesetzt, Rede und Gegenrede unmittelbar gegeneinander zu halten.

Ich habe oft gewünscht, daß, wie in alten Zeiten so in unsern, wenn nicht über Glaubensartikel, doch über philosophische Behauptungen und Systeme öffentliche Gespräche in Gegenwart gelehrter Zeugen stattfinden möchten. Wie viel wäre dadurch gewonnen, nicht bloß in Bezug auf solche, die nur Trübung und Verwirrung der Begriffe zur Absicht haben, damit niemand mehr deutlich sehe, oder aus dem Anblick klug werde. Auch zwischen ächten Wahrheitsforschern besteht der Anfang des Widerspruchs nicht selten in ganz unmerklichen Abweichungen, einer oft unschuldig scheinenden Veränderung oder Verwechslung der Begriffe, die im Fortgang zu den ungeheuersten Folgerungen führt, über die der ehrliche Gegner selber in Erstaunen gerathen müßte. Bei mündlicher Verhandlung würde solchen Abweichungen gleich im Anfange begegnet, und der Stoff im Entstehen zerstört, aus dem sich oft lange polemische

Reden und Auseinandersetzungen entspinnen, die im Grunde ohne Werth und unnützer Wortschwall sind.

Sie haben eingewilligt, daß Ihr Schreiben zugleich mit meiner Antwort gedruckt werde, und gaben dadurch zu erkennen, daß es Ihnen nur um die Ausmittlung der Wahrheit oder wenigstens des eigentlichen Streitpunktes zu thun sey, die sich bei einer solchen unmittelbaren Nebeneinanderstellung des Einwurfs und der Antwort nicht leicht verbergen können.

Wie Sie nun sich bedingen, Ihre Einreden und Bemerkungen geradezu und im behauptenden Tone vorzubringen, so werden Sie diesen auch mir nachsehen, wo er zur Sache gehörte, ohne in der Offenheit der Aeußerungen eine Verletzung der Ihnen längst geweihten Achtung und Freundschaft zu erblicken.

Erwarten Sie übrigens nicht, daß ich genau der Ordnung Ihres Briefes folge. Denn es lassen sich zwar beim unmethodischen Gang leicht Einwürfe häufen; aber die Antwort, da sie nur aus dem Ganzen der Ansicht fließen kann, muß schon darum in gewisser Art systematisch werden.

Ich trenne, was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. Erst werde ich versuchen, jenes zu beantworten; hernach erlaube ich mir, Ihnen meine Gedanken auch über Ihre Denkart zu eröffnen.

Zuerst also sind Sie überhaupt nicht zufrieden, daß ich wissenschaftliche Untersuchungen über das Wesen der Freiheit für möglich gehalten und wirklich unternommen habe. Das Wesen wie das Verhältniß der Freiheit schien Ihnen schon immer der Demonstration entrückt, unter welcher Sie eben Wissenschaft überhaupt verstehen. Die Freiheit, sagen Sie (15—16), könne nie zum Begriff werden — als könnte irgend etwas zum Begriff werden, das nicht Begriff ist! Das Nämliche, scheint mir, könnten Sie in dem nämlichen Sinn auch von dem Stein sagen. Ebenso wenn Sie (17) fragen: Ist das Sittliche, die Tugend, die Schönheit gedacht? worauf ich fragen könnte: ist der Stein, ist der Ton, ist die Farbe gedacht? Hierin hat also die Freiheit nichts Besonderes.

Fast scheint es, Sie glauben: was Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werde, das werde eben dadurch schon zu einem bloßen Begriff gemacht, wie Sie auch sagen (15), dadurch, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, müsse mir dieselbe mit der Nothwendigkeit vermischt erscheinen. Ich weiß aber nicht, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, ob ich gleich von einem Begriff der Freiheit rede. Ich kann aber auch vom Begriff jeder beliebigen Sache, z. B. eines Steines, reden, ohne darum den Stein, mit welchem man Häuser baut, für einen Begriff auszugeben.

Das Argument, dessen Sie sich in dieser Hinsicht bedienen, würde also den Fehler haben, daß es zu viel bewiese. Sie geben zu, man müsse sich doch von der Freiheit unterrichten, also sich einen Begriff von derselben machen. Aber das sey eben das Irrationale, wovon ich rede. Die Freiheit sey nie ganz in den Begriff aufzunehmen, immer bleibe noch ein Rest, der im Begriff nicht aufgehe (16).

Sie wollen das Irrationale in der Höhe suchen, das ich in der Tiefe. Sie nennen irrational, was unserem Geiste am unmittelbarsten gegenwärtig ist, wie Freiheit, Tugend, Liebe, Freundschaft (17), ob Sie gleich in diesem Sprachgebrauche sich nicht gleich sind, und an andern Stellen (6) diesen Begriff in einem ganz dem meinigen analogen Sinn anwenden. Ich nenne irrational, was dem Geiste am meisten entgegengesetzt ist, das Seyn, als solches, oder das was Plato das Nicht-Seyende nennt.

Sollte sich dieser Widerspruch nicht schon durch bloße genaue Begriffsbestimmung entscheiden? Der Ausdruck: etwas in Begriffe auflösen, ist durch den öftern Gebrauch geläufig geworden; daher es leicht geschehen könnte, ihn auch in verkehrtem Sinne anzuwenden. Der Begriff einer Sache ist doch wohl nichts anderes als das geistige Bewußtwerden derselben; Denken nichts anderes als der geistige Proceß, durch den wir zu diesem Bewußtwerden gelangen. Auflösung im chemischen Sinne (woher der Ausdruck doch genommen ist) findet nur statt, wo ein Fremdartiges mit dem andern gleichartig werden soll. Um uns aber der Freiheit, der Tugend, der Freundschaft, der Liebe geistig bewußt

zu werden, bedarf es nicht erst einer besonderen Operation der Aufnahme oder Auflösung ins Bewußtseyn; sie sind an sich dem Geistigen gleichartig; Begriff und Sache unmittelbar eins. Was dagegen dem Geistigen oder dem Denken widerstrebt, das Reelle, das Seyn, als solches, dieses ist's, dessen wir zwar auch uns geistig bewußt werden können, dessen Begriff aber eben darin besteht, nicht im Begriff aufzugehen. Es ist also nach meinem Bedünken eine völlige Umkehrung des wahren Verhältnisses, das Geistigste irrational und dagegen das Ungeistige rational zu nennen.

Nach Beseitigung dieser allgemeinen Gegenrede erlauben Sie mir zu den Einwendungen fortzugehen, welche Sie den in meiner Abhandlung enthaltenen Grundbegriffen von Gottes Natur und Wesen entgegenstellen.

„In Gott (dem existirenden versteht sich) müsse unterschieden werden, zwischen dem bloßen Grund der Existenz und dem Existirenden selber oder dem Subjekt der Existenz". So lautet meine Behauptung. — Dagegen Sie (1): „Weil Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade darum der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in eins zusammen". — Das Letzte gebe ich Ihnen vollkommen zu. Der Grund zur Existenz und die Existenz sind an sich nicht verschieden, wenn Sie unter dieser eben nichts weiter als die Existenz, das reine Existiren, als solches, verstehen. Begriffen Sie aber das Ganze darunter, inwiefern dazu auch das existirende Subjekt gehört, so müßte ich es leugnen; denn der Grund ist das nicht-Subjekt, das nicht selber Seyende, also von der Existenz, sofern darin das Subjekt schon mitbegriffen wird, nothwendig verschieden. Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grunde zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem Existirenden und dem Grund zur Existenz; welches, wie Sie selbst sehen, ein bedeutender Unterschied ist.

Wahrscheinlich indeß wollten Sie eben dieses sagen: Weil Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst habe, so müsse dieser Grund mit dem existirenden Gott in eins fallen, wie auch sonst (2) nach

meiner Lehre Wesen und Form und ähnliche Gegensätze in Einen Punkt zusammenfallen.

Das in-eins- oder in-Einen-Punkt-Zusammenfallen sind leider Ausdrücke, die sich durch den häufigen Gebrauch etwas leicht gemacht haben. Nennen Sie in-eins-fallen, einerlei werden; oder verstehen Sie darunter, zu Einem Wesen gehören? Beide Begriffe möchten Sie wohl verwechseln. Im ersten Sinn wäre Ihre Folgerung unrichtig, im andern würde ich sie zugeben. Gott hat den Grund seiner Existenz in Sich, in seinem eignen Urwesen, also gehört dieser Grund mit zu demselben Urwesen, zu welchem auch der existirende Gott (Gott als Subjekt der Existenz) gehört. Ich bezeichne dieses Urwesen, aus dem Gott selbst erst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt, deutlich genug in meiner Abhandlung (S. 497 [VII, 406]); wie ich es auch sonst, um es von Gott (als bloßem Subjekt der Existenz) zu unterscheiden, nicht Gott, sondern das Absolute schlechthin genannt habe. Daraus aber, daß der Grund und das Subjekt der Existenz zu Einem Urwesen gehören, folgt nicht, daß sie beide unter sich gar nicht unterschieden seyen; vielmehr gerade, weil zu Einem Wesen gehörig, müssen sie in anderer Hinsicht unterschieden, ja entgegengesetzt seyn. — Gemüth und Geist des Menschen gehören zu Einem Wesen und fallen, auf die bestimmte Person bezogen, wirklich in eins zusammen, d. h. sie machen zusammen nur das Eine Urwesen aus, von welchem die wirkliche Person die bloße Entfaltung ist; aber in dieser Entfaltung sind sie nothwendig unterschiedene, voneinander unabhängige Potenzen, die bekanntlich sogar in Widerspruch miteinander gerathen können.

Aber nicht bloß der Begriff Grund (den Sie übrigens in einem von mir gar nicht gedachten — dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm (2) als Correlatum den Begriff Folge zugeben, wonach am Ende wohl gar der seyende Gott eine Folge des Seyns, des nicht-seyenden Grundes wäre) — nicht bloß der Begriff Grund, auch die Begriffe Form und Wesen, Seyn und Werden, überhaupt alle Verstandesbegriffe sind Ihnen, übergetragen auf Gott, anstößig und verdammlich (3), indem Gott dadurch offenbar zu einem Verstandeswesen,

oder wie Sie es späterhin (4) ausdrücken, zu einem bloß particulären Gott würde.

Hiedurch wird unser Handel mehr ins Weite gespielt und gewissermaßen zu der allgemeinen Frage von dem Werth und der Geltung verständiger Begriffe in Bezug auf Gott ausgedehnt. Auf diese Streitfrage nun kann ich mich hier nicht einlassen; und zwar erstens darum, weil ich nur in Erwägung ziehe, was mich oder meine Behauptungen insbesondere angeht, aber keineswegs unternehmen will, Ihre Begriffe über Gegenstände zu berichtigen, in Ansehung welcher Sie mit allgemein-angenommenen Vorstellungen im Widerspruch sind. Daß dieß hier der Fall ist, glaube ich leicht zeigen zu können, und Sie selbst gestehen es (14) unverholen. Ist nicht Gott nothwendig schon eben dadurch ein in gewissem Sinne particuläres Wesen, daß er ein persönliches Wesen ist? Läßt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne für-sich-Seyn, also in diesem Sinn ohne Particularität denken? Kann ferner ein nach Zweck und Absicht handelndes Wesen gedacht werden, das nicht eo ipso auch ein Verstandeswesen ist?

Ich preise Sie daher öffentlich wegen der ungemeinen Consequenz und Offenheit, mit der Sie das eine wie das andere verwerfen und gerade heraus sagen: die Prädicate der Allmacht, der Allgüte, der Allweisheit seyen wir nicht berechtigt auf Gott überzutragen (10); es verhalte sich ebenso (14) mit den Prädicaten der Selbständigkeit, der Persönlichkeit, des Selbsterkennens, des Selbstbewußtseyns, des Lebens u. s. f.; ja daß Sie am Ende (27) sogar verbieten, von Gott zu sagen: Er ist; das alles seyen nur Menschlichkeiten, aus unsern Gedanken- und Gemüthsprocessen geschöpfte Particularitäten, unangemessen der Würde Gottes. Es geht freilich Gott hiebei nicht besser als morgenländischen Monarchen, die unter dem Vorwand ihrer über alles Menschliche erhabenen Würde und der göttlichen Verehrung ihrer Völker aller freien Bewegung und menschlichen Lebensäußerung beraubt werden. Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, nehmen Sie ihm sorgfältig alle verständigen und verständlichen Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen ab.

Dahin — muß bei consequenter Verfolgung alle Kantische, Fichtesche und Jacobische, überhaupt die ganze Subjektivitätsphilosophie kommen, welche unsere Zeit beherrscht. Sie allein sind in dieser Hinsicht dem Selbstbetrug entgangen, durch den sich andere täuschen. Diese legen zwar aus andern Gründen auf die Lehre von einem persönlichen Gott ein großes, wenn auch nicht immer verstandenes Interesse. Aber um diese Lehre zu begreifen, werden Voraussetzungen gefordert, welche den Purismus, zu dem sich unsere Weltweisheit verstiegen, ins Angesicht beleidigen. Allein, wie Sie richtig gefühlt haben, es gibt hier keine Wahl. Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene) totale Vermenschlichung Gottes. Dieß ist es, was jene scheuen, die gern für Philosophen von Metier angesehen seyn möchten. Denn es ist ja jedem Anfänger in der vernünftigen Religionslehre bekannt, daß Gott über alles Menschliche weit erhaben ist, und unwiderleglich hat Kant erwiesen, daß alle Anwendung von menschlichen Verstandesbegriffen auf Gott unstatthaft und thöricht ist. Sie würden sich also ganz um den Ruf der Philosophen zu bringen glauben, wenn sie ein wirkliches Begreifen eines persönlichen Gottes für möglich erklärten. Reden wollen sie aber doch davon, weil es schön klingt und erbaulich lautet.

Allein — wie gesagt, auf diese Streitfrage will ich mich nicht einlassen. Mein Hauptgrund ist, weil ich dieser ganzen Art zu argumentiren überhaupt keine Gültigkeit zugestehe. Es kann überhaupt nicht die Frage seyn, mit welchem Recht wir unsere Begriffe auf Gott übertragen; wir müssen vorerst wissen, was Gott ist. Denn gesetzt, es fände sich bei fortgesetzter Untersuchung, daß Gott wirklich selbstbewußt, lebendig, persönlich, mit Einem Wort menschenähnlich ist, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen? Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden? — Wenn, wie Sie sagen, meine Vernunft in dem, was Sie

von Gott bejaht, sich über Gott gestellt hätte (37), so würde ja die Ihrige in dem, was Sie von Gott verneint, es ebenso, ja noch weit entschiedener thun, indem sie sich a priori, ohne alle Untersuchung, bloß subjektiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir selbst von Gott behaupte, sondern nur seinen Wegen nachzugehen suche.

Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung — unter dem Schein der Bescheidenheit; auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menschlichen Urtheilens?

Sie sagen: Gott muß schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er nun aber menschlich seyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun (12), zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Creatur gemein macht, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen? Wie sollte durch die Vorstellung seiner Menschlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch sich selbst erniedriget?

Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch ist, das ist er durch sich selbst, nicht durch uns. Also kann ich ihm auch nicht zum voraus vorschreiben, was er seyn soll. Er ist, was er seyn will. Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren zu seyn, was er seyn will.

Diese ganze Argumentation ist mit der Kantischen Philosophie zugleich veraltet, und sollte billig nicht mehr gehört werden. Wenn wir sagen: Gott darf nicht nach menschlichen Begriffen gedacht werden, so machen wir die Beschaffenheit unserer menschlichen Begriffe ebenso — nur zum negativen Maß der Gottheit, wie Protagoras das wirklich bloß Subjektive des Menschen zum Maß aller Dinge machte. Aber Sie gehen hierin noch weiter als Kant und machen die Erde (5) oder, wie Sie es nennen, unser armseliges — wie mir aber scheint, doch nicht so gar verächtliches — Erdsphäroid wieder zum Maß unserer Begriffe.

Keiner unserer geistigen Gedanken geht über die Erde hinaus. Die Anwendung unserer Stammbegriffe gilt nicht einmal bis in den nächsten Planeten oder die Sonne (6), geschweige bis in den Himmel. Wenn also Gott selbstbewußt, selbsterkennend und persönlich ist, so ist dieß für ihn (11) ein Afficirtwerden durch die Begriffe unseres irdischen Verstandes (die er doch übrigens uns selber eingepflanzt hat), und um dieses Afficirtwerden zu verhindern, muß er selbst auf Leben und Persönlichkeit Verzicht thun. —

Auch auf das Argument, das Sie aus Ihrer Theorie von Vernunft und Verstand hernehmen, wobei dieser bald als das Prisma für den jenseitigen indifferenten Lichtstrahl (8), bald als ein Beleg von doppelter Reflexion (9) erscheint, kann ich mich aus dem nämlichen Grunde nicht einlassen; weil ich überhaupt verwerflich finde, über Gott aus Gründen absprechen zu wollen, die nicht aus ihm selbst, sondern aus unserem Erkenntnißvermögen hergenommen sind. Außerdem aber kann ich jene Sätze von Vernunft und Verstand nur als ganz willkürliche Versicherungen ansehen. Ich gehe daher von diesen allgemeinen Beweisen, die im Grunde alle schon voraussetzen, was erst bewiesen werden soll, und daher, die Wahrheit zu sagen, nichts beweisen, zu den Bemerkungen Ihres Schreibens fort, die gegen die Evolution Gottes aus sich selbst, wie sie in jener Abhandlung — nicht sowohl dargestellt als angedeutet worden, gerichtet sind.

„Ich leihe, sagen Sie, Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre". Hierauf beweisen Sie dann (13), daß Sehnsucht etwas ganz Menschliches ist. Sie konnten sich diesen Beweis in jeder Hinsicht ersparen, besonders aber, wenn es Ihnen gefiel, meinen Gedanken, anstatt ihn in den nächsten beliebigen Ausdruck zu übersetzen, mit den Bestimmungen wiederzugeben, unter welchen er in meiner Abhandlung vorkommt. Ich behaupte: es ist in Gott außer dem, was in Ihm eigentlich Er Selber ist, ein anderes, von diesem verschiedenes, obwohl nicht abzutrennendes, Princip, dessen Charakter Sehnsucht ist, und zwar bestimmt Sehnsucht, das Göttliche in sich zu empfangen und

darzustellen. Von eben diesem wird gezeigt, daß es das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualisirung (in=Thätigkeit=Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden ist. Sehnsucht ist sein Charakter, wie der der ganzen Natur, nicht daß sie eine Sehnsucht hätte, sondern sie ist selbst und wesentlich Sehnsucht. Wenn Ihnen also auch (was doch nicht der Fall ist) verstattet seyn konnte, erst dieses von dem eigentlichen Selbst Gottes unterschiedene Wesen mit Gott selber (dem seyenden) zu verwechseln oder zu vereinerleien, so konnten Sie doch selbst dann nicht sagen, ich schreibe Gott eine Sehnsucht zu, oder ich leihe ihm dieselbe, wie man dieß von einer Eigenschaft sagen kann. Sie mußten dann wenigstens sagen, ich mache Gott selbst zur Sehnsucht, oder ich behaupte: Gott selbst sey wesentlich Sehnsucht. Also auf jede Art ungenau und unangemessen meiner Vorstellung ist der gebrauchte Ausdruck; und der Nerv der Behauptung, daß dieses Princip das einzige Werkzeug der Aktualisirung des verborgenen und an sich bloß in sich selbst seyenden Wesens der Gottheit sey, wird nicht einmal berührt.

Doch — Sie fragen, wozu überhaupt diese Sehnsucht, die zwar nach dem Verstande sich richtet, nach ihm verlangt, aber nicht selbst Verstand; also verstandlos ist (Abh. S. 433 f. VII, 360)? „Wenn Gott von Ewigkeit war, wie sollte je das Verstandlose dem Verstande, das Chaos der Ordnung, die Finsterniß dem Lichte vorangegangen seyn" (35)? Ich verwundere mich zwar, wie Sie das War von Gott aussagen mögen, nachdem Sie kurz zuvor (27) das Ist von ihm ausgeschlossen. Ich begnüge mich also Sie zu fragen, in welchem Sinne Sie jenes War nehmen? Wenn Gott von Ewigkeit war — nämlich im Zustand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er sich nur durch die vollendete Schöpfung setzt —: so ist allerdings nicht einzusehen, wie jemals das Chaos der Ordnung, das Verstandlose dem Verstand, die Finsterniß dem Lichte habe vorangehen können. Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war — nämlich im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz, wenn er im Gegentheil einen Anfang seiner Offenbarung machte, so ist damit zwar noch nicht bewiesen, daß dem gegenwärtigen Zustand der Ordnung das Chaos, dem Licht die Finsterniß,

dem Verstande das Verstandlose vorausgegangen sey; aber es besteht auch kein Einwurf dagegen, der von der Ewigkeit Gottes hergenommen wäre. Sie haben nun die Wahl, wozu Sie sich bekennen wollen, — dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urwesen und nicht-geoffenbarten Seyn nach, oder daß er von Ewigkeit war, auch dem geoffenbarten Seyn nach. Im ersten Fall hat Ihr Beweis seinen Nerv verloren; im andern Fall behaupten Sie, daß die Schöpfung mit Gott gleich ewig ist, oder daß Gott nothwendig von Ewigkeit her geschaffen habe. Dann trifft aber Ihr Einwurf nicht vorzugsweise oder allein meine Behauptung; und ebenso gut und in gleichem Sinn könnten Sie der allgemeinen Lehre, welche in Uebereinstimmung mit dem Christenthum einen Anfang der göttlichen Offenbarungen behauptet, entgegensetzen: „das Ewige könne doch nicht der Zeit fröhnen, oder einen Wechsel der Dinge in sich dulden". —

Allein Sie greifen jene Erklärung der Schöpfung von einer gefährlicheren Seite, der moralischen, an. Weil ich behaupte, daß geschichtlich oder der Wirklichkeit nach das Verstandlose vor dem Verstand, Finsterniß vor dem Licht sey, so meinen Sie (34), was uns hindern könnte, diese Erklärung weiter fortzusetzen, und die Tugend aus dem Laster, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu lassen? — „Denn setzen Sie hinzu, das was Sie den dunkeln Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Aehnliches vom Teufel".

Das Letzte wünschte ich von Ihnen nicht gesagt. So leicht hoffte ich von Ihnen meine Abhandlung doch nicht gelesen, wenn Sie darüber urtheilen wollten. Bei nur geringer Aufmerksamkeit konnten Ihnen Stellen, wie die folgenden, nicht entgehen. „Wir haben ein für alle mal erklärt, daß das Böse, als solches, nur in der Creatur entspringen kann". — „Das anfängliche Grundwesen (worunter eben jener dunkle Grund der Existenz Gottes verstanden wird) kann nie an sich böse seyn." — „Es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey" [S. 453, 488 VII, 375, 399] u. a.). Eine solche Unterschiebung, welche

in der Verbindung, worin sie steht, das zuvor nur einwurfsweise Vorgebrachte beinahe in die Behauptung verwandelt: nach meinen Grundsätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor, sollte ein Mann Ihres Geistes denen lassen, deren leicht überreizter Verstand durch ihnen fremde und unerhörte über Begriffe unwillkürlich auf solche monstra et portenta geleitet wird[1].

Ich halte mich also bloß an die allgemeine in Ihren Worten enthaltene Voraussetzung, daß Gott überhaupt nach jener Theorie aus dem Grund hervorgehe, gleichviel was dieser ist, oder womit er vergleichbar seyn mag.

Es ist Ihnen bekannt, und Sie selbst führen die darauf sich beziehende Stelle meiner Abhandlung an, daß ich das Urwesen oder die unanfängliche und absolut ewige Gottheit vor und über allem Grunde setze (S. 497 [406]) und in dieser Beziehung immer von dem Grund rede als von einem Princip, das Gott in Sich (in seinem Urwesen) hat. Indem Sie also voraussetzen, daß Gott überhaupt und indistinkte aus dem Grunde hervorgehe, d. h. seinen Ursprung aus dem Grunde habe, entstellen Sie in der That meine wirkliche Behauptung. Es war Ihnen aus derselben Stelle (S. 497 [406]) bekannt, daß ich dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Existirenden gebe, nicht aber zu dem, was über dem Grund, wie über dem Existirenden ist. Nur zu diesem verhält er sich als Grund (Grundlage) der Existenz. Sie mußten daher wenigstens die Bestimmung hinzusetzen: Gott als das Existirende (τὸ ὄν), als Subjekt der Existenz, gehe aus dem Grunde zur Existenz hervor. Aber bei dieser Bestimmung leuchtete die Unmöglichkeit der Behauptung zu unmittelbar ein. Denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum Existiren, rein als solchem; nicht aber Grund von dem, was existirt, dem Subjekt der Existenz, welches, wie ich Ihnen schon (1) zeigte, zwei himmelweit verschiedene Begriffe sind.

[1] Z. B. einem Süßkind. Man s. dessen Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott 2c. im 17ten Stück des Magazins für christliche Moral und Dogmatik; auch besonders abgedruckt. Tübingen bei Cotta. — Was es mit dieser (angeblichen) Prüfung auf sich hat, werde ich in einem folgenden Heft ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Später hinzugesetzte Anmerkung.

Wollten Sie meinen wirklichen Gedanken ausdrücken, so konnten Sie nur sagen: das irrationale, für sich verstandlose Princip in Gott sey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung seines nur in sich seyenden Subjekts, oder Bedingung seiner äußerlich wirkenden Existenz. Wollten Sie gegen diesen Gedanken streiten, so gab es nur zwei Mittel. Sie mußten behaupten, daß Gott niemals nöthig gehabt habe sich zu offenbaren, daß Gott von jeher geoffenbart gewesen, und der geoffenbarte Gott mit dem Urwesen einerlei sey. Oder Sie mußten leugnen, daß ein für sich verstandloses Princip in Gott sey, und das Medium der Offenbarung werden könne, was Ihnen ja nach den gewohnten Begriffen gar nicht schwer fallen konnte.

Dasselbe Verhältniß, das nach *Ihrer* Darstellung meiner Grundsätze *Gott* zu dem Grunde hat, scheinen Sie auch zwischen Licht und Finsterniß, Verstand und Verstandlosem vorauszusetzen. Sie stellen sich, wie es scheint, vor, das Licht habe als *Potenz*, als Wesen seinen Ursprung von der Finsterniß; der Verstand als *Princip* habe seinen Ursprung von dem Verstandlosen — das Seyende von dem Nichtseyenden. Hierin nun würden Sie mich auf eine unbegreifliche Weise mißverstehen. Die Finsterniß ist nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Wesen sey, wie das Licht ist; das Verstandlose ebenso muß nicht darum seyn, damit es einen Verstand gebe. Das Licht, und was ihm analog ist, der Verstand, ist eine, von der Finsterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als diese ($= A^2$); oder (um das Eigentliche zu sagen) das Licht ist eben das seinem *Begriff* nach (*in sich*) Seyende, was *dazu* keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-sich-Seyende ist, bedarf es, um *als* dieses in-sich-Seyende zu *seyn*, d. h. um sich *als* dieses zu *erweisen*, *thätig* zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finsterniß, welche also Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) seiner Aktualisirung ist, und als Bedingung ihm als *Wirklichem*, in-Wirkung-Gesetztem, nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Im Gegentheil ist nun die Finsterniß, als das absolut-Entgegengesetzte des Lichts, nothwendig das von sich selber (*in sich*) nicht *Seyende*, d. h., sie

hat kein wahres Seyn in sich selber und ist ursprünglich nur ein Seyn außer sich; denn sie ist nicht um ihrer selbst, sondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von dessen Offenbarung. Und so wie die Finsterniß Bedingung oder Grund des äußerlich-Seyns oder Existirens des Lichtes ist, so ist hinwiederum das Licht Ursache eines in-sich-Seyns der Finsterniß — sie ist schöpferisches Princip, das aus dem Nichtseyenden etwas Seyendes (die Creatur) hervorruft.

Nur in Bezug auf diese sage ich — in der Stelle (S. 433 [360]), die Sie doch bei der obigen Folgerung allein vor Augen haben konnten —, das Seyende gehe aus dem Nichtseyenden, der Verstand aus dem Verstandlosen, das Licht aus der Finsterniß hervor.

Wollten Sie indeß diesen Satz in einen allgemeinen verwandeln, so mußten Sie die meinen Gedanken gemäße Bestimmung hinzusetzen. Der Verstand geht aus dem Verstandlosen, aber dem ersterbenden, Licht aus Finsterniß, aber der überwundenen, hervor. Der Verstand kann, als solcher, als wirklich, nur aufgehen, indem das zuvor herrschend gewesene Verstandlose sich ihm unterwirft, und relativ auf ihn wie todt (Materie, Stoff) wird. Das Licht kann als solches in der Wirklichkeit nur aufgehen, wenn das erst herrschende Princip der Finsterniß ihm erstirbt, sich ihm unterwirft.

Wenn also auch jene Folgerung abscheulich genug lautet, um jedermann mit Entsetzen zu erfüllen, so brauchte doch bloß die meinem Sinn gemäße Bestimmung hinzugefügt zu werden, um jedermann mit ihr auszusöhnen. **Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Wesen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit ist nur möglich nach gänzlich erstorbener Sünde, und geht insofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dieß ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl**

als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menschen leben, so muß der Teufel in ihm sterben, so wie Sie umgekehrt sagen: in dem Menschen, der Gott los sey, wohne der Teufel.

Wie schon ehemals meinen Sie überhaupt auch jetzt wieder sich besonders der Sittlichkeit gegen mein System annehmen zu müssen, das nach Ihnen für Pflicht, Recht, Gewissen und Tugend keine Stelle hat (22). Ich könnte Ihnen zwar dieß leicht erwiedern. Ich könnte fragen, welche Früchte für die Moral die Vermuthung tragen kann, daß der Mensch auf Erden nur ein Schauspieler seyn könnte, den die Sonne schickt und abruft, wie sie (die Sonne) es für gut hält (46), oder jene romanenhafte Unsterblichkeit (31), wonach wir die höheren Sterne als die Schauplätze unserer künftigen Metamorphosen zu betrachten haben, oder auch, daß Ihrer ganzen Philosophie die Idee einer Geisterwelt so völlig fremd ist. Dieß erhellt aus dem mitgetheilten Schema (21) Ihres Systems. Eine negative Seite des Verstandes, welche die Natur, eine positive, welche die Geschichte ist (auch die „höhere Ordnung der Dinge" genannt; als gäbe es keine andere!); in der Mitte beider die Kunst; das ist alles! Doch, wie gesagt, ich liebe solche Folgerungen überhaupt nicht, weil es sich von selbst versteht, daß, was theoretisch betrachtet irrig oder unkräftig ist, auch nothwendig moralisch kraftlos oder irreführend seyn muß.

Aus (todten) Proportionen und Disproportionen (mit mathematischen Formeln) läßt sich die Tugend freilich nicht herausbringen (22); ich versichere Sie aber, daß dieß nicht meine Absicht ist, und daß Sie weit von meinem Sinn entfernt sind, wenn Sie Ihnen geläufige Formeln, wie die „dynamische Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinschaftlichen Centro sich trennen" mir unterlegen.

Sie sehen durch meine Lehre (unstreitig einiger physikalischer Ausdrücke wegen) — die Ethik schon von der Physik verschlungen, die höhere Ordnung der Dinge zur niederen depotenzirt (21—22). Sie können nicht zugeben, daß die Naturprincipien von Licht und Schwere auch nur

analogisch auf die sittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden (36); hingegen da, wo Sie selber die Natur des Bösen erklären wollen, nennen Sie das innere Princip desselben den tiefsten unmoralischen Attraktions-Punkt im Menschen (50). Welch ein Unterschied ist wohl in der gegenwärtigen Beziehung zwischen Schwere und Attraktion, wie ich denn überhaupt in dem, was Sie von der Natur des Bösen sagen, im Grunde nur meine eigne Idee wieder finden kann? „Die Begriffe von Peripherie und Centrum gehören bloß der Naturseite an, und seyen in der moralischen Welt keiner Bedeutung fähig" (23), und doch machen Sie kurz vorher die Natur zur negativen, die sittliche Welt zur positiven Seite, und vergleichen beide (20) mit den entgegengesetzten Schenkeln einer Hyperbel (wodurch, im Vorbeigehen zu sagen, die sittliche Welt vollkommen der Natur gleich gesetzt wird, indeß bei einer Vergleichung der ersten mit dem Centro, der andern mit dem Umkreis, wenigstens die Superiorität der moralischen über die physische Welt dargestellt würde); die Geschichte der Menschheit dann weiter zu einer Cycloide, mit der Behauptung, nur noch die transscendenten Linien von unendlicher Ordnung bieten Analoga für die sittliche Welt dar (24). Gleich als wären diese Linien weniger Naturformen, als es der Kreis ist! Und wenn überhaupt mathematische Analoga von sittlichen Dingen verstattet sind, warum nicht das weit allgemeiner bedeutsame von Mittelpunkt und Umkreis, als das Ihnen so gefällige von den Schenkeln, den Abscissen, der Asymptote der Hyperbel?

Ueberhaupt will ich bemerken, daß ich verwundert bin, wie Sie noch immer an mathematischen Gleichnissen hangen, die Ihnen vielleicht für untergeordnete Dinge einige Vortheile gewähren konnten, und die Neigung nicht überwinden können, sich alles auf diese todten Formeln zurückzubringen. Sie wollen sogar (40) meine dialektische Theorie vom ersten Ursprung der Zweiheit, wie einst die magnetischen Erscheinungen, am Hebel deutlich machen. Ich hätte davon, der angenommenen Ordnung nach, gleich zu Anfang reden sollen. Aber ich unterließ es, weil ich in jener ganzen Exposition (38—40) eine Verwirrung meiner Begriffe fand, bei der ich kaum wußte, wo anzufangen. Ich mußte entweder

erst die ganze Sache zurechtstellen, von Anfang herleiten, wer weiß, ob mit besserem Erfolg, da die Ruhe, mit der Sie jetzt scherzend und selbst verächtlichen Blicks (41) auf alle philosophischen Systeme herabsehen können, Ihnen schwerlich verstattet hätte der Herleitung zu folgen. Oder ich mußte jene Stelle Ihres Briefes nachahmen, wo Sie, um sich ganz auszusprechen (24—25), in lauter Negationen reden; ich mußte sagen: „Ein lebendiger Proceß, wie jener des ersten Ursprungs der Zweiheit, läßt sich nicht am Hebel darstellen. Was ich den Grund nenne, läßt sich nicht (40) mit dem Schwerpunkt vergleichen; sollte je ein solches Mechanisiren hier stattfinden, so müßte er mit dem einen Gewicht des Hebels verglichen werden. Es braucht kein besonderes differenziirendes Princip in dem Einen, um den Ursprung der Zweiheit zu erklären (38). Ich habe niemals behauptet, daß Böses und Gutes — zugleich oder nacheinander — aus dem Ungrund hervorgehen" (39) u. s. w. Wozu würden aber alle diese Verneinungen gedient haben? Der Hergang des Processes, das Geschichtliche, Genetische ist Ihnen unbekannt, wie könnten Sie, und wer mit Ihnen in gleichem Falle ist, aus dem Dialektischen sich zurecht finden?

Hiemit will ich also meine Antworten auf Ihre Einwendungen beschließen, indem ich glaube, das Bisherige könnte hinreichen, Sie zu überzeugen, daß Sie den Sinn und Zusammenhang der in meiner Abhandlung enthaltenen Ideen noch nicht völlig erreicht haben. Ich übergehe vieles, das leicht auflösbar oder geradezu irrig ist, wie wenn Sie mir (25) Schuld geben, ich negire die Freiheit in Gott, weil ich das Band der Principien in ihm für (moralisch) unauflöslich erkläre, oder wenn Sie der Naturphilosophie — (freilich weiß ich nicht, was Sie so nennen) die anfanglose Zeit (42) zuschieben.

Habe ich nun bisher Ihre Einwendungen vielleicht etwas zu kurz und trocken beantwortet, so ziemt es mir jetzt zu gestehen, daß diese Einwendungen, so wie überhaupt Ihre Ansichten meines Systems ziemlich folgerichtig aus Ihrer eignen Betrachtungsart der Dinge folgen, und daß jenes da, wo Sie stehen, Ihnen nicht wohl anders erscheinen kann. Meine Antwort würde daher unvollkommen und ungenügend seyn, wenn

Sie mir nicht erlaubten, nun auch im Gegentheil meine Gedanken über Ihren philosophischen Standpunkt mitzutheilen.

„Die Schöpfung ist nicht entstanden, sondern gegeben. Wie die menschliche Vernunft gesetzt ist, so ist auch die Idee der Wahrheit in ihr gesetzt, und die Schöpfung oder (?) Natur ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Wahrheit" (43). Sie rührt demnach keineswegs unmittelbar von Gott her, sondern die sogenannte Idee, Wahrheit, ist ihre einzige Schöpferin (ebendas.). Diese sogenannte Idee ist aber selbst nur gesetzt, inwiefern die menschliche Vernunft gesetzt ist, und mit ihr zugleich. Somit fällt Ihnen die ganze Natur in die menschliche Vernunft hinein. Diese Ansicht erhebt sich also zwar nicht über den allersubjektivsten Idealismus; aber es ist nicht das lebendige Ich, wie bei Fichte, sondern mittelbar die kalte Vernunft, unmittelbar der todte Begriff Wahrheit, durch den die Natur producirt, oder, weil dieß schon zu lebendig ist, schlechthin gesetzt ist. Ich finde diese Art von Idealismus die bequemste von allen. Sie überhebt aller Fragen wegen des Hergangs, des Geschehens, welches immer die schwierigsten sind. Die Frage, ob und wie die Natur entstanden, hat keinen Sinn, weil die Idee der Wahrheit, die Seele aller Construktionen, nicht wieder in die Construktion aufgenommen werden kann. Es gibt Menschen, denen die Welt, wegen angeborener Unempfindlichkeit für die Farbe, wie ein Kupferstich aussieht. Menschen, für welche die Natur das wirklich würde, was sie in Ihren Gedanken ist, ein totaler Reflex der sogenannten Idee Wahrheit, müßte sie unstreitig wie ein Buch voll geometrischer Figuren vorkommen. Das Wort Reflex würde übrigens die Sache ganz leicht machen, wenn sich nur ein Reflex denken ließe ohne etwas, wovon oder woraus reflektirt wird. Da Sie aber außer der menschlichen Vernunft und der in ihr gesetzten sogenannten Idee Wahrheit nichts haben, so wäre ich begierig, woher Sie das reflektirende Medium zu jenem totalen Reflex nehmen wollten?

Wie es sich auf der Seite der Natur verhielt, so verhält es sich auch mit der sittlichen Seite, „die Weltgeschichte ist nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend (45). Eine so einfache und

unschuldige Weltgeschichte wäre dem bedrängten Menschengeschlechte wohl zu gönnen. Aber eine Geschichte, in welcher Sie selbst die Erscheinungen und Wirkungen des Teufels ganz leicht nachweisen könnten; wenn Sie dem Teufel nur diese Ehre anthun wollten (50b), in der von jeher neben seltenen und verborgenen Tugenden alle Kräfte der Bosheit in offenbarer Wirkung sich gezeigt haben, eine solche Geschichte als einen totalen Reflex der Tugend begreifen zu wollen, scheint mir doch wirklich zu menschenfreundlich.

Ebenso ist der Organismus nur der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben (47). Wenn der entzückte Betrachter gesteht, daß auf der Oberfläche des vollkommenen menschlichen Leibes alle einzelnen Schönheiten des Universums in der ergötzlichsten Harmonie zusammenspielen, so wird doch kaum jemand finden, daß Magen, Gedärme, Milz, Leber, Pankreas und die vielen einzelnen von der Natur vorsorglich nach innen gebrachten Werkzeuge, die doch auch zum Organismus gehören, oder daß der Organismus überhaupt in so manchen das Schönheitsgefühl des Menschen mit Abscheu erfüllenden Geschöpfen ein totaler Reflex der Schönheit sey.

Nochmals; ich finde eine Vernunft, mit der alles schon gesetzt ist, ungemein bequem, und verwundere mich nur, wie Sie noch Reflexe jener drei Abstraktheiten nöthig finden. Es wäre weit kürzer, Natur, Geschichte und Organismus (den Sie insofern nicht zu der Natur zu rechnen scheinen) ohne solche Umstände gleich in ihrer ganzen Breite mit der Vernunft und ihren drei Abstraktheiten zumal gesetzt seyn zu lassen.

Unstreitig verwundert Sie der Ausdruck, dessen ich mich über jene sogenannten Ideen bediene. Denn das ist ja doch gewiß und entschieden, und gibt täglich zu den schönsten Reden Veranlassung, daß Wahrheit, Tugend und Schönheit Ideen sind. Und zwar dieß ganz wörtlich verstanden. Auch für ächt Platonisch wird es gehalten. Denn Plato spricht z. B. im Phädrus von der Schönheit, daß wir sie einst im höchsten Glanze gesehen und uns ihrer erinnern, wenn wir hier schöne Dinge erblicken. Soviel ich nun mir anmaßen kann, Platos Sinn zu verstehen, meint er hiebei die ursprüngliche Schönheit — nicht eine für-

sich-seyende, da sie ja an sich selbst kein Subjekt seyn kann, sondern die Schönheit des an und von sich Schönen, und dieses, als ein wirkliches Subjekt (ein ὄντως ὄν), kann ja nach dem Sprachgebrauche und nach Platonischer Denkweise auch allein ein Ur-Bild, eine Idea genannt werden. Auch ist bekannt, daß Plato sonst nicht von der Gleichheit, von der Schönheit, der Güte, der Gerechtigkeit, der Heiligkeit, sondern von dem Gleichen selber (αὐτὸ τὸ ἴσον, Phaed. p. 169), von dem Schönen, dem Guten, dem Gerechten, dem Heiligen selber (περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ, καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὁσίου, Phaed. p. 171) als von Urbildern redet, wie ihm ja diese allein τὰ ὄντα heißen können, welche nach ihm jede Seele ursprünglich schaut (Phaedr. p. 328). Nun ist freilich wahr, daß, wer das an sich Gute, das von sich Schöne, das an sich Gleiche selber sieht, eben dieser auch die urbildliche Schönheit, die urbildliche Güte und Gleichheit schaut; aber das Urbildliche daran ist nicht die Schönheit als Eigenschaft, als Abstraktum, sondern das Seyende (τὸ ὄν), das Subjekt, das Ur-Schöne selbst.

Nun ist das eben das Eigenste Ihrer Philosophie, oder, wie Sie es selber lieber nennen, Ihrer Nichtphilosophie, daß sie überall kein ὄν, kein wahrhaft und an sich Seyendes will, weil Gott ihr particulär, ein Subjekt werden möchte. Die Vernunft ist Ihnen das universelle Organ; diese hat zum unmittelbaren Gegenstand die reine Allheit (7). Das Ewige ist Ihnen nicht Eins, sondern das All (26). Der Frevel des leidigen Verstandes besteht (44) eben darin, daß er die Allheit zur Einheit herabsetzen, oder, wie Sie es (ebend.) erklären, alles particulär, individuell, persönlich, zu einem Subjekt oder Seyenden machen will. Die Einheit ist das Leben und die Seele in der Allheit. Ein Herabsetzen der Allheit zur Einheit kommt mir daher nicht anders vor als ein Herabsetzen des Leibes zur Seele, des Körpers zum Geiste. Zu einer solchen selbst- und subjektlosen Allheit sind dann jene Abstraktheiten Wahrheit, Tugend, Schönheit eben recht, weil sie durchaus nicht nöthigen, ein Subjekt anzunehmen, oder die Allheit zur Einheit herabzusetzen; und nur in der Harmonie dieser sogenannten Ideen

(was denken Sie wohl bei dem Wort, wie bei dem folgenden liegen?) darf Ihnen eben darum das Absolute liegen, das, wie ich hier freilich selber sehe (48), nichts Göttliches ist. Denn drei Abstrakta, denen wieder eine ebenso abstrakte Harmonie untergelegt wird, geben noch lange kein Subjekt, geschweige ein Göttliches. Zu verwundern ist es nur, daß Sie noch von einem Absoluten (warum nicht von einer bloßen Absolutheit?) sprechen. —

Sie fühlen freilich selbst, daß Ihnen die sogenannte Vernunft nichts wie Abstraktheiten vorhält; darum flüchten Sie das Göttliche in ein Gebiet, das weit über aller Vernunft, allem Verstande liegt, in welchem selbst Freiheit und Tugend als dunkle Punkte verschwinden (48 b). Aber Sie gewinnen in der That nichts dadurch. Denn wenn Sie auch jetzt in Ihren Gedanken weit über alle Vernunft hinaus sind; folgt Ihnen das Veto dieses universellen Organs nach, welchem zufolge Gott durchaus nicht particular, d. h. persönlich, ein Subjekt seyn darf, und auch da verläßt Sie die Furcht vor dem Verstande nicht, der Ihnen ertödten möchte, was ursprünglich nur zur Allheit gehört (18); und der Gott, den Sie dort suchten, darf doch nur ein solcher seyn, von dem keine Prädicate, auch nicht die der Allmacht, Allgüte, Allweisheit, auszusprechen sind, von dem man nicht einmal sagen darf: Er ist, also ein subjektloser, ein nicht seyender Gott. So sehr hält Sie diese Vernunft gefangen, daß Sie noch auf der Flucht vor ihr von dem Druck ihrer Fesseln und ihrer universellen Abstraktheiten fest- und niedergehalten werden.

Sie suchen, wie ich fast vermuthen muß, unsere wissenschaftliche Differenz darin, daß ich Ihnen diese Flucht in ein höheres Gebiet nicht nachmache oder wohl gar sie Ihnen verarge. Nichts weniger! Ich wünschte nur, Sie machten sich recht von jener abstrakten Vernunft los; ja Sie gäben ihr gleich vornherein den Abschied — nicht erst, wo von Gott die Rede ist, indem sie zum Verstehen der Natur, des Lebens und der Geschichte ebensowenig taugt. Aber indem Sie sich von dieser Vernunft und ihrem Gebiet ganz losgemacht zu haben glauben, finde ich Sie gerade mitten darin. Denn was sind jene oft angeführten Aussprüche:

Gott dürfe nicht persönlich seyn ꝛc. anders als Machtsprüche Ihres universellen, d. h. gegen alles Seyende, alles was Subjekt ist oder heißt, feindseligen Organs?

Darf ich mir erlauben, Sie noch weiter über diese Selbsttäuschung aufzuklären, in der Sie mir befangen scheinen? — Sie nennen die Vernunft das universelle Organ, in welchem ausschließlich die Allheit wohne (7). Den Verstand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrsche und das alles zu particularisiren suche. Nun ist eben das Particuläre das Lebendige und jene selbst- oder subjektlose Allheit ist das Unlebendige; gerade wie das Schöne, das Gute, das Wahre zwar das Lebendige, Wahrheit, Güte und Schönheit aber als solche Unlebendige sind. Also ist es nach Ihrer eignen Aussage die Vernunft, welche tödtet, und der Verstand, der lebendig macht; oder wenn nach einer andern Stelle der Begriff und der in ihm wirkende Verstand das Lebendige tödtet, so ist eben Ihre Vernunft, welche Ihnen die Allheit über die Einheit (das Todte über das Lebendige) setzt, der allerärgste Verstand, und während Sie gegen den Verstand sich ereifern, befinden Sie sich in der Gewalt des allererstorbensten Verstandes, der nur noch abstrakte Begriffe, aber nichts Seyendes, Lebendiges zuläßt. Wie wir denn gar oft beobachten können, daß die Menschen eben gegen das sich am heftigsten wehren, wovon sie am meisten befangen sind; und man oft nur recht achtzugeben braucht, gegen welche Dinge sie am hitzigsten sich äußern, um zu vermuthen, daß es eben diese sind, die ihnen am meisten zu schaffen machen.

In der That, während Sie den Begriff so sehr herabsetzen, wüßte ich es meinerseits nicht leicht anzustellen, um eine todtere Begriffsphilosophie, einen abgestorbeneren Formalismus auszudenken, als den eines Systems, das aus Reflexen von: Wahrheit, Tugend, Schönheit und aus Combinationen von solchen Abstraktheiten gezimmert wäre.

Unter diesen Umständen gereicht es Ihrem Gefühl zur Ehre, wenn Sie (29) versichern, daß wir auch nicht Einen Gedanken von Gott zu fassen vermögen; ich finde diesen Ausdruck nichts weniger als hyperbolisch, und wenn auch nicht gerade unter der Würde Gottes, doch

lange nicht angemessen der Dürftigkeit der Werkzeuge, die Sie allein dem Menschen zugestehen. — Die Würde Gottes könnte ich nämlich dadurch niemals erhöht finden, daß es dem vollkommensten seiner irdischen Geschöpfe nicht einmal möglich wäre, einen Gedanken von ihm zu erfassen. Zwar setzen Sie den Menschen, dessen Geschlecht (das jüngste von allen) nach einer andern Stelle wohl als ewig anzusehen wäre, in intellektueller Hinsicht tief unter die (noch keineswegs so ausgemachten) Bewohner anderer Sterne. Da dieß aber ohne Gründe geschieht, so werden Sie uns andern verstatten, inzwischen bei dem Glauben zu bleiben, daß der Mensch in der allgemeinen Leiter auch der vernünftigen Wesen eine sehr hohe Stufe einnehme. Daß die Erde in der unermeßlichen Zahl der Sterne nur als ein Pünktchen schwimmt (45), ist kein Grund dagegen, da Gott seine Gaben nicht nach Größe oder Höhe auszutheilen pflegt, und nach einem — keinem tiefern Forscher unbekannten — Grundgesetze seiner Haushaltung, das schon allein hinreichen würde unser räthselhaftes Verhältniß zu begreifen, vielmehr das Geringe und Niedere vorzieht. Sie spotten, daß es uns e i n f a l l e, uns zum Ebenbild Gottes zu machen, wozu dann der Verstand auch seinen S e n f gebe, indem er gar künstlich zeige, wie Gott wirklich f o r ç i r t gewesen sey, ein solches leibliches Ebenbild zu schaffen (30). Mein Glaube dagegen ist, daß es kein menschlicher Einfall war, wodurch der Mensch Ebenbild Gottes wurde, daß vielmehr Gott selbst ihn dazu gemacht; wogegen es freilich ein anderer und entgegengesetzter E i n f a l l (ein Einfall des Menschen und des Teufels war), wodurch der Mensch zum Nicht-Ebenbild Gottes wurde. In dieser Herabwürdigung des Menschen (auch des ursprünglichen) stimmt Ihre Philosophie, wie überhaupt alle neueren aufs Nichtwissen hinauslaufenden Lehren, ganz überein mit dem System der verderblichsten Aufklärung, deren Zweck ja eben kein anderer ist, als den Menschen soviel möglich von Gott zu trennen; eine geheime Uebereinstimmung, auf die man nicht aufmerksam genug machen kann.

Ich erinnere mich hiebei der Stelle von Mallebranche in der Vorrede zu seinem Werk: Recherche de la Verité, die so lautet:

„Zwischen dem Schöpfer und den körperlichen Geschöpfen steht, seiner Natur nach, in der Mitte des Menschen Geist, da nach dem heil. Augustinus über demselben nichts ist als Gott, unter ihm nichts außer den Körpern. Aber gleichwie ihn seine große Erhabenheit über die materiellen Dinge nicht verhindert, mit denselben verbunden, ja von einem Theil der Materie abhängig zu seyn, so steht die unendliche Entfernung, die zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Geiste statthat, nicht im Wege, daß dieser mit jenem unmittelbar und aufs allerinnigste vereiniget werde. — Daß der große Haufe der Menschen oder die heidnischen Philosophen in dem Geiste nichts außer seinem Verhältniß und seiner Verbindung mit den Körpern, keineswegs aber seine innere Einigung und Beziehung zu Gott betrachten, wundert mich gar nicht. Aber daß christliche Philosophen, welche den Geist Gottes menschlichem Witz, Mosen dem Aristoteles und den erleuchteten Augustinus dem elenden Erklärer irgend eines heidnischen Philosophen vorsetzen sollten, in solchem Irrthum schweben, den Geist eher für eine Form des Körpers zu halten, als anzunehmen, daß er zum Ebenbild Gottes und um des Ebenbildes Gottes, d. h. nach Augustinus um der Wahrheit willen, geschaffen sey, mit welcher allein der Geist unmittelbar vereiniget ist, dieses ist's, was alle Verwunderung übersteigt".

Unstreitig erwiedern Sie hierauf, daß Sie diese Vereinigung des Menschen mit Gott, welche Sie in der Erkenntniß aufheben, durch den Glauben wiederherstellen, dem Sie (33) ausschließlich alle Eigenschaften einer kraftvollen, aus dem ganzen Menschen stammenden und diesen hinwiederum ergreifenden Ueberzeugung zueignen wollen — ganz folgerecht nach dem, was Sie früher als Vermögen des Verstandes und der Vernunft angegeben. Aber ich frage Sie, wie ein Glaube, der von Gott nicht einmal einen Gedanken zu fassen vermag, dem nicht einmal verstattet ist zu sagen, daß Er ist, geschweige, daß er persönlich, selbstbewußt, geistig, allgütig ist, — wie ein solcher gedankenloser, geisttödtender, stummer Glaube eine Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott zu unterhalten vermag? Ja, nicht einmal möglich ist Glauben in dem Sinn, und ein Glaube, mit dem kein Denken und kein Wissen

verbunden ist, hebt sich selbst auf. Erklären Sie denselben, wie Sie wollen, oder erklären Sie ihn auch nicht; eine Funktion unseres Innern ist er denn doch, die von Bewußtseyn, also von Wissen und Denken unzertrennlich ist. Das Wort Glaube kommt uns bekanntlich aus der heiligen Schrift und zunächst aus unserem lutherischen Lehrbegriff, und drückt eigentlich nur die Zuversicht in der Ueberzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntniß aus. Aechter Glaube ist selbst nichts anderes als ein glaubendes, d. h. zuversichtliches Wissen, in welchem, wie in allem wahren Wissen, Herz und Geist in Einklang sind; keineswegs aber ist er, wie Sie und einige andere wollen, eine gänzliche Negation alles Wissens.

Machtsprüche, wodurch Sie — allerdings folgerecht — dem Menschen auch in Ansehung alles Einzelnen, dessen Erkenntniß und richtige Beurtheilung zu seinem Heil und seiner Beruhigung nothwendig ist — allen Trost des Wissens absprechen; Machtsprüche, wie der (49): die Frage, warum ein Böses in der Welt, sey nicht nur widersinnig, sondern verwegen, sind nach meinem Bedünken durchaus nicht im Sinn eines gottergebenen Glaubens. Wenn Gott uns den Grund der Zulassung des Bösen verbergen wollte, so ist es unstreitig nicht bloß vermessen, sondern wahnsinnig, denselben wissen zu wollen. Aber woher könnten, nach Ihren eignen Grundsätzen, Sie doch jenes wissen? Wollte uns aber Gott wirklich zu Mitwissern haben seines ewigen Plans, was haben — um Ihnen wieder Ihre Frage (12) zurückzugeben — Sie dagegen einzuwenden? Also bleibt es dem Menschen ewig nicht nur verstattet, sondern geboten, daß er suche, die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen, aber nicht ferne und fremd zu bleiben als ein bloßer Knecht im Hause, sondern bekannt und einheimisch zu werden im Reiche des Vaters, als der Sohn, den er zum Vertrauten seiner Geheimnisse bestimmt hat und immerfort erzieht. Dieß ist der große, von den Zweiflern und Nichtwissern nicht geahndete Sinn des Christenthums, daß es die Scheidewand niedergerissen, daß wir nun herrannahen dürfen und, wie der Apostel sagt, den Zugang haben alle in Einem Geist zum Vater.

Sie reden zwar und sehr angelegentlich vom Christenthum. Aber theils ist es in der That nicht so einfach (52), wie Sie es gern herstellen möchten, nämlich eine bloß zum Herzen sprechende, dem Geist keine Geheimnisse offenbarende Lehre; theils weiß ich nicht, wie Sie die wirkliche Einfalt desselben, z. B. die Lehre, daß Gott seinen Sohn gesendet, mit der Erhabenheit Ihrer Begriffe von Gott und seiner Würde vereinigen wollen. Denn wie sollte der Gott, den nur ein belächelnswerther Verstand zum Superlativ der Menschennatur macht (10), zu dem so ganz menschlichen Verhältnisse kommen, einen Sohn zu haben, den er sendet? Oder wie sollte dieses „Pünktchen Erde, das mit seinem politischen Bruchstück wie der Tropfen im Ocean entstehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeschichte des Universums im mindesten dadurch gestört wird" (45), zum Hauptschauplatz seiner Offenbarungen von Gott ausersehen gewesen seyn? Oder wie das Ergehen des Menschen über den, wenn er sich als Ebenbild Gottes brüstet, der Sonnenbewohner lächeln dürfte, wie wir über die Würmchen im Grase, wenn sie sich zu Ebenbildern des Menschen machten (31), und der Gang der Menschengeschichte, welche vielleicht nur ein Roman oder ein Drama ist, das die Sonne gedichtet hat (46), in den Augen dessen so wichtig gewesen seyn, der über allen Sonnen ist?

Freilich setzen Sie diese Bedeutung des Christenthums wieder auf das ziemlich gangbare Maß herab, indem Sie wiederholt die Offenbarung Gottes durch Christum eine mittelbare (51. 52 ꝛc.) nennen, und nach dem beliebten Auskunftsmittel aufgeklärter Theologen das Wort behalten, aber die Kraft der Sache aufheben. Wenigstens begreife ich demnach nicht, wie Sie die Versuche natürlicher Wundererklärungen irreligiös nennen (53), da mit einer natürlichen Erklärung der Wunder, Christi z. B., ihr mittelbar-göttlicher Ursprung doch recht gut bestehen kann.

Aber nicht nur der Begriff Offenbarung, alle andern Begriffe des Christenthums müssen Ihnen bei gehöriger Consequenz zu solchen mittelbaren, d. i. uneigentlichen, Begriffen werden. Wenn es nach reinen Vorstellungen anstößig heißen muß, Gott mit menschlichen Eigenschaften zu denken, und es nur ein menschlicher Einfall ist, den Menschen als

ursprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, also auch an eine Wiederher-stellbarkeit desselben zu dieser Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das alles sich so verhält: so ist das ganze Christenthum eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Bestreben derer, die dieß wirklich zu thun versuchten, verdient, anstatt irreligiös, in Ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden; denn es entspringt, bei den Besseren wenigstens, aus derselben Reinheit der Vorstellungen von Gott, welche Sie bewegt alle menschlichen Begriffe von Gott zu verwerfen.

Ich werde mich übrigens freuen, wenn Sie in der Reinheit dieser Ansichten wirklich ein Mittel finden sollten, dem Verderbniß der Zeit zu steuern, und lasse der Tiefe Ihrer Empfindung von demselben Gerechtigkeit widerfahren; ohnerachtet ich nicht einsehe, wie sich unter andern von * * s Lehrbuch aus unser Charakter und unsere Gesinnung verschlimmern soll (32), wenn ich auch ebensowenig behaupten will, daß sie sich dadurch verbessern. Wie weit es mit unserer Zeit gekommen (54), stellen Sie treffend dar. Aber gegen die Wirksamkeit des Mittels erlaube ich mir nur einen einzigen Zweifel. Die Predigt eines allem Wissen entgegengesetzten (aber, wie mir vorkommt, mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel stammenden) Glaubens, war lange vor uns, war vor den Ereignissen der letzten Jahrzehnte in der Welt; und ihre Verkünder hatten gewiß den besten Willen, wie Jacobi, und auch Kant führte ja eben dahin. Und doch hat sie sich so ganz unwirksam bewiesen und nicht das Geringste gerettet (um nicht mehr zu sagen). Wie sollte die Arznei, die dem Uebel des allgemeinen Unglaubens und dem noch schlimmeren der Gleichgültigkeit (ebend.) nicht zuvorkommen konnte, das schon in seiner ganzen Gewalt eingetretene heilen können? Welches Heil läßt sich überhaupt von einer Philosophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen besteht und sich wegen der dem Menschen wichtigsten Fragen ins Nichtwissen zurückzieht? Denn dieses Nichtwissen des Höheren kann sich auch jene ruchlose, gegen alles Höhere feindselige Aufklärerei wohl gefallen lassen, und erfreut seyn, ihren

Hauptzweck auf einem scheinbar unverwerflichen, sogar moralisch gebahnten Weg erreicht zu sehen.

Als Christus in der Zeit des höchsten Verderbens erschien, fing er nicht damit an zu sagen: Wir können nichts von Gott wissen, keinen Gedanken von ihm fassen, noch weniger uns einfallen lassen, sein Ebenbild zu seyn. Auch die Menschheit unserer Zeit verlangt nach etwas Positivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verstand wiedergeben kann. Dann werden auch die Weisen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unserer Väter war, was aufrichtiger Weise jetzt keiner vermag. In dieser Hinsicht besonders habe ich Ihr Schreiben als eine der merkwürdigsten Urkunden des Geistes unserer Zeit betrachtet.

Und so sey denn diese lange Antwort endlich geschlossen. Fasse ich unser Verhältniß kurz zusammen, so scheint es mir so zu stehen. Es fehlt Ihnen an den eigentlichen Mittelbegriffen meines Systems. Sie kennen meine Worte und einzelne Sentenzen, welche Sie dann auf Ihre Art verstehen. Ein Hauptgrund liegt darin, daß Sie sich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht haben und meine Ansicht nur für eine weitere Entwicklung desselben zu halten scheinen, also auch meine Lehren nach den Begriffen deuten, die Sie von dort mit herüber gebracht haben. Das Bedauerlichste für mich ist Ihre Meinung, mich wirklich verstanden zu haben, und daß Sie die Versicherung des Gegentheils mir vielleicht als Anmaßung auslegen. Allein wie ich mein Gedankensystem nicht in Einem Tage erfunden, so können auch meine Ansichten, nach ihrem ganzen Zusammenhang, nicht in Einem Tage begriffen werden. Unmöglich ist mir dabei, es so bequem einzurichten, daß Sie das Ganze von Ihrem gewohnten Sitz aus übersehen und erfassen könnten. Der Boden, auf dem Sie sich befinden, trägt dieses Ganze nicht; darum kann es nicht zu Ihnen kommen, sondern Sie müssen zu ihm kommen, wie einer, der das Münster zu Straßburg (ohne allen Vergleich sey es übrigens gesagt!) mit Augen erblicken will, von seinem Sitz aufbrechen und dorthin gehen muß, weil es sich nicht von seiner Stelle regen und zu ihm kommen kann. Es sey damit nichts über den Werth Ihres

Standpunkts gesagt; Sie mögen ihn, wie billig, für den besten halten und auch nach der Hand wieder zu ihm zurückkehren; nur wenn Sie mein System einsehen und beurtheilen wollen, müssen Sie sich ganz von ihm entfernen und auch nichts von dem mitbringen, was Sie auf diesem Standpunkt für wahr gehalten haben.

Was Ihre eignen Lehren oder Ueberzeugungen betrifft, so beklage ich, daß ein Mann Ihres Geistes so früh seiner Untersuchung Ziel gesteckt, zu früh gewissen Begriffen vertraut, die sich ihm bei näherer Prüfung kaum bewähren konnten. Was Sie z. B. über Verstand und Vernunft sagen, ist alles aus einem Gedankengewebe hergenommen, in das wohl nie ein Strahl von Kritik gedrungen ist; als müßte nicht, was Vernunft und was Verstand ist, eben erst von der rechten Philosophie ins Licht gestellt werden, anstatt umgekehrt diese durch willkürlich angenommene Begriffe von jenen beleuchten zu können. Ich wünsche darum sehr, daß es Ihnen nur einmal gefallen möge, statt aus bloßen Voraussetzungen zu argumentiren, aufs wirklich Erste zurückzugehen, und überhaupt den ganzen Vorrath der Begriffe, dessen Sie sich jetzt als allgemein gangbarer Münze bedienen, kritisch zu sichten.

Wenn ich nun auch das alles zu gerade heraus gesagt, zu nackt und bloß hingelegt haben sollte, so entschuldigen Sie es mit dem lebhaften Wunsche, bei dieser Gelegenheit keinen Zweifel zwischen uns zurückzulassen, und mich mit Ihnen über unser gegenseitiges Verhältniß einmal zu verständigen. Sobald es auf Wahrheit ankommt, gilt ohnedieß kein Ansehn der Person; aber was ich vorgebracht, ist auch keineswegs eigentlich gegen Sie gerichtet, dessen wahres Wesen und Wollen ich von einzelnen Aeußerungen wohl unterscheide, sondern gegen die ganze Denkweise, welche Sie zu vertheidigen würdigten.

Und somit leben Sie wohl.

Ludwig August Hülsen [1].

Ich habe mich gefreut, diese schätzbaren Reliquien eines achtungswerthen Geistes in diese Zeitschrift aufnehmen zu können; und erlaube mir, da ein anderer sich das Vorwort genommen, ihnen ein kurzes Nachwort beizufügen.

Ludwig August Hülsen wurde zuerst bekannt durch eine Schrift über die Aufgabe der Berliner Akademie: Welche Fortschritte in der Metaphysik seit Leibniz gemacht worden [2]? worin diese nicht beantwortet, sondern selbst einer Prüfung unterworfen wurde. Schon in dieser Schrift war die stille, mehr fühlbare als anschauliche, mehr innerlich wirkende als äußerlich hervortretende dialektische Gabe des Verfassers zu bemerken; eine heitere Ironie, die über dem Ganzen schwebte, ließ in ihm einen der wenigen dem Stoff überlegenen Geister ahnden, die so selten in der Wissenschaft sich hervorthun.

Dieser Schrift folgten die Beiträge des Verfassers zu dem Athenäum: eine Abhandlung über die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und Fragmente auf einer Reise in die Schweiz.

Den Freunden, die mit seinem ferneren Lebens- und Geistesgange näher bekannt sind, wird es zustehen, bestimmter zu erklären, wie es

[1] Die folgenden Worte über Hülsen schließen sich an die Philosophischen Fragmente aus Hülsens literar. Nachlaß an, die im zweiten Heft dieser Zeitschrift S. 264 ff. stehen, und welchen ein Vorwort des Baron de la Motte Fouqué vorausgeht. D. H.

[2] Vergl. Band I, S. 453. D. H.

gekommen, daß seine äußerliche Wirksamkeit für die Wissenschaften auf jene wenigen Arbeiten sich beschränkt und die hier mitgetheilten Fragmente in der That der ganze schriftliche Nachlaß des Abgeschiedenen sind. Denn außer dem Grund, der in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit gelegen, müssen auch andere, äußere Ursachen und Verhältnisse mitgewirkt haben.

Dem Verfasser dieser Nachschrift ist von denselben nichts bekannt; er hat sogar den Verewigten nur Einmal im Leben gesehen, aber den Eindruck seiner ausgezeichneten Persönlichkeit niemals vergessen. Ein starker, hochgebildeter Körper, herzeinnehmende Milde der Rede und der Geberde mit Kraft und gediegener Männlichkeit vereinend: so steht er noch vor dem Verfasser, wie er im Jahr 1797 ihm, nach einer zerrüttenden Krankheit, unverhofft aber ungemein erfreulich erschien; der erste, in dessen Umgang er wieder die frische kräftige Luft des Lebens zu fühlen glaubte.

Wer Hülsen auch nur einmal gesehen hatte, mußte erkennen, daß, was er öffentlich thun, sagen oder schreiben möchte, schwerlich seine Persönlichkeit aufwiegen werde, und wenn man bei andern nur zu oft das Mißverhältniß zwischen wissenschaftlicher Fertigkeit und angemaßten hohen, ja trefflichen Grundsätzen auf der einen und einer dürftigen Persönlichkeit auf der andern Seite gewahr werden muß: so war dagegen Hülsens Persönlichkeit so genugthuend, daß es unmöglich wurde, ihn als Gelehrten für sich zu betrachten; ja man konnte wohl sehen, daß, wenn er dazu kommen sollte sich in seiner Ganzheit auszusprechen, dieß kaum in der räsonnirenden wissenschaftlichen Form (welche auch in den mitgetheilten Fragmenten noch vorwaltet), sondern nur in einer freieren, aus dem Leben selbst hergenommenen und mit lebendigen Verhältnissen ausgestatteten Form geschehen könnte. Wenn nun auch vielleicht seine äußeren Lebensverhältnisse ihm eine solche Schöpfung nicht gestatteten, so stellt er uns wenigstens in dem, was er uns hinterlassen, die schönste Genüglichkeit eines ruhigen in sich geschlossenen Geistes dar, der den Gegenständen zwar nicht entgegengeht, aber desto gewisser den inneren Gleichmuth bewahrt, um ein reines Bild derselben zurückzustellen.

Sollten wir seine Geistesart durch ein Gleichniß darstellen, so würden wir sagen, daß uns die allgemeine Stimmung seiner Schriften an den Eindruck eines leichtbewölkten Himmels erinnert, der über dem Spiegel eines klaren Sees und dessen Umgebungen ruht. Die Gegenstände treten aus diesem unverändert hervor; er gibt nur ein gedämpftes Bild derselben, ohne lebhaften Abstich der Localfarben; aber plötzlich thut sich der zarte Wolkenschleier auf, und ein mächtiger Sonnenstrahl erleuchtet und durchdringt ihn selbst bis auf den tiefsten Grund, und die in ihm sich spiegelnden Gegenstände erscheinen in der vollen Kraft und Verschiedenheit ihrer Umrisse und Farben.

Solche plötzliche Lichter finden sich auch in den voranstehenden Fragmenten, wie in allen wissenschaftlichen Abhandlungen Hülsens, wovon ich als Beispiele nur anführen darf die Stelle, wo er ausspricht, daß jedes Suchen nach Wahrheit schon an sich das Verhältniß zu einem Geiste ausdrücke, und zwar zu einem, der nothwendig nicht sucht, sondern wirklich erkennt; oder wie er kurz darauf den Schein (das Nichtseyende) überraschend klar als das die Wahrheit Verbergende, insofern nicht Erkennbare, hierauf aber eben dieses in seinem symbolischen Verhältniß zu der Wahrheit beschreibt (S. 274), oder das wahrhaft Platonische Wort (S. 287): „Es gehet jeder Geschichte eine Ewigkeit voraus, die noch lange durch sie hindämmert als eine heilige Sage". — Um aber die Wirkung solcher plötzlich einbrechenden Erleuchtungen zu empfinden, muß man freilich sich zuerst mit ihm in jene genügsame Ruhe und Stille versetzt haben, die selbst das Höchste nur an sich kommen läßt, nicht es zu ergreifen sucht.

Wäre es möglich, bei dem Anblick eines so schönen und in seiner Art vollkommenen Geistes an das zu denken, das an ihm sich noch vermissen ließe, und würde nicht durch jeden Zusatz das Ganze, wie es ist, und wie wir es einmal liebgewonnen haben, verändert: so könnte man sagen, daß an ihm sich jene steigernde (potenzirende) Kraft weniger geoffenbart habe, durch die man fähig ist, sich von dem glücklich Gefundenen oder Empfundenen auch wieder loszusagen, es unterzuordnen, und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln. Allein es

läßt sich doch nur sagen, daß jene Kraft in ihm nicht zu voller Thätigkeit gekommen, da sie gewiß in ihm lag, und vielleicht nur der Anregung entbehrte, welche entweder der Beruf des Lehrers gewährt, oder der Umgang mit gleichgewachsenen, gewaltig anregenden und strebenden Geistern. Wenn daher auch jenes Beruhen in dem Einen einen Schein von Aehnlichkeit zwischen ihm und jenen andern hervorbringen konnte, die weiter nichts zu sagen wissen, als immer nur, daß Alles Eins und Alles ewig und Alles in der vollkommensten Harmonie sey: so würde doch derjenige nur die fernste Außenseite seines Wesens ergreifen, der ihn darum mit jenen vergleichen, oder wohl gar auf dieselbe Linie mit ihnen stellen wollte.

Und so dürfen wir ihm denn, den sein Lebensberuf nicht zu der Arbeit des wissenschaftlichen Vollendens aufforderte, jene göttlichen Augenblicke gönnen, die, wie er selbst sagt, manchem der Preis eines mühevollen Lebens waren, und in denen sein Geist doch alles, auch das Einzelne, klar durchschauend, ohne Bedürfniß es auszusprechen, mit seliger Befriedigung ruhte, vielleicht früherer Vollendung in sich gewürdigt, als andere, denen ein längeres Ziel des Lebens und des Wirkens in diesen Verhältnissen gesteckt ist.

Es sollte mich freuen, zum Gedeihen der Herausgabe seines schriftlichen Nachlasses, besonders seiner Briefe, mitwirken zu können, durch welche allein ein Bild seiner Persönlichkeit auch denen zu Theil werden kann, die ihn nicht kannten, und wenn auch wenig doch etwas beizutragen zum Andenken eines Freundes, mit dem, solang er lebte, man wünschen mochte leben zu können, und mit dem, nachdem er geschieden, man sich freuen kann wieder vereiniget zu werden.

Die Weltalter.

Bruchstück.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.

Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.

Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das Wesen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf eine Art, daß sie es nicht leicht wieder verlieren kann. Es ist nicht zu hart, wenn geurtheilt wird, daß, nach dem einmal geweckten dynamischen Geist, jedes Philosophiren, das nicht aus ihm seine Kraft nimmt, nur noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu sprechen und zu denken angesehen werden kann.

Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das Urlebendige seyn, das Wesen, dem kein anderes vorausgeht, also das älteste der Wesen.

Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, inwiefern es sich entwickelt, nur frei, aus eignem Trieb und Wollen, rein aus sich selber, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkür in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande des

Worts, wie der Mensch der Freiheit unbeschadet und eben dieser wegen eine Natur ist.

Nachdem die Wissenschaft dem Gegenstand nach zur Objektivität gelangt ist, so scheint es eine natürliche Folge, daß sie dieselbe auch der Form nach suche.

Warum war oder ist dieß bis jetzt unmöglich? Warum kann das Gewußte auch der höchsten Wissenschaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält sie zurück die geahndete goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird.

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchste Klarheit aller Dinge, und nicht so wohl wissend ist sie als selber die Wissenschaft.

Aber nicht frei ist im Menschen das überweltliche Princip noch in seiner uranfänglichen Lauterkeit, sondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieses andere ist selbst ein gewordenes und darum von Natur unwissend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden ist. Es ruht in diesem die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem dunkeln selber die Ahndung und die Sehnsucht der Erkenntniß läge. Aber unaufhörlich von diesem angerufen um seine Veredelung, bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beigegeben ist, um von demselben gefesselt zu bleiben, sondern damit es selbst ein anderes habe, in welchem es sich beschauen, darstellen und sich verständlich werden

könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen. — [Es ist also im Menschen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines, in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forschung, und ein anderes, das diese Antwort aus ihm hervorholt; dieses andere ist frei gegen alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerste gebunden, und kann ohne die Einstimmung dieses Zeugen nichts für wahr halten. Das Innerste dagegen ist ursprünglich gebunden und kann sich nicht entfalten; aber durch das andere wird es frei und eröffnet sich gegen dasselbe]. Darum verlangen beide gleich sehr nach der Scheidung, jenes, damit es in seine ursprüngliche Freiheit heimkehre und sich offenbar[1] werde, dieses, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich auf ganz andere Art, wissend werde.

Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen, ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.

Also erzählt wird seiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Proceß immer erst entstehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wissenschaft aufgehen, ehe es leuchten kann. Was wir Wissenschaft nennen, ist nur erst Streben nach dem Wiederbewußtwerden, also mehr noch ein Trachten nach ihr, als sie selbst; aus welchem Grund ihr unstreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philosophie beigelegt worden ist. Denn die von Zeit zu

[1] Damit es in sein ursprüngliches und eingeborenes Wissen wieder versetzt.

Zeit gehegte Meinung, die Philosophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, die vollkommenste Dialektik für die Wissenschaft selber anzusehen, verräth nicht wenig Eingeschränktheit, da ja eben das Daseyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ist.

Der Philosoph indeß befindet sich hiebei in keinem andern Fall als der andere Historiker auch. Denn auch dieser muß, was er zu wissen verlangt, den Aussagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen, und bedarf vieler Scheidungskunst oder Kritik, um das Falsche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu sondern. Auch bedarf er gar sehr jene Scheidung in sich selbst, wohin das gehört, was man zu sagen pflegt, er müsse sich von den Begriffen und Eigenheiten seiner Zeit frei zu machen suchen, und noch vieles andere, wovon hier zu reden zu weitläuftig wäre.

Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden seyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können. Wenn im Geschichtschreiber nicht selbst die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will, so wird er nie wahr, nie anschaulich, nie lebendig darstellen. Was wäre alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bei so vielen ist, die zwar das Meiste von allem Geschehenen wissen, aber von eigentlicher Geschichte nicht das Geringste verstehen. Nicht menschliche Begebenheiten allein, auch die Geschichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl sagen, daß sie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlassen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulassen. Diese Denkmäler der Natur liegen großentheils offen da, sind vielfach durchforscht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden sie uns nicht, sondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menschen innerlich geworden. Also bleibt alles dem Menschen unfaßlich, bevor es ihm selbst innerlich geworden, d. i. auf eben jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist.

Nun haben von jeher einige gemeint, es sey möglich, jenes Untergeordnete[1] ganz bei Seite zu setzen, und alle Zweiheit in sich aufzuheben, so daß wir gleichsam nur innerlich seyen und ganz im Ueberweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer solchen Versetzung des Menschen in sein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen schlechthin leugnen? Ein jedes physisches und moralisches Ganzes bedarf zu seiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf seinen innersten Anfang. Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens. In eben diesem schöpft besonders der Wissenschaftsuchende beständig frische Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit dieses anschauenden Zustandes verlangen, welches gegen die Natur und Bestimmung des jetzigen Lebens streitet. Denn wie wir sein Verhältniß zu dem vorhergehenden ansehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen, daß, was in diesem untheilbarer Weise zusammen war, in ihm entfaltet und theilweise auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann.

Darum wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand. In der äußern Welt sieht ein jeder mehr oder weniger das Nämliche, und kann es doch nicht jeder aussprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente; eine Reihe aufeinanderfolgender Processe, wo immer der spätere in den früheren eingreift, bringt es zu seiner Reife; diesen Verlauf in der Pflanze z. B. sieht der Bauer so gut als der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich,

[1] Das äußere Werkzeug.

weil er die Momente nicht aus einander halten, nicht gesondert, nicht in ihrer wechselseitigen Entgegensetzung betrachten kann. Ebenso kann der Mensch jene Folge von Processen, wodurch aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannichfaltigkeit erzeugt wird, in sich selbst durchlaufen und unmittelbar gleichsam erfahren, ja, genau zu reden, muß er sie in sich erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unaussprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.

Also um keinen Preis aufzugeben ist jenes beziehungsweise äußere Princip; denn es muß alles erst zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchsten Darstellung gelangen könne. Hier geht die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende keusch zu bewahren suchen wird. Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade so viel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht diese Verschiedenheit, wenn eine todte das Wesen in Formen und Begriffen suchende Philosophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für sie, die ebenso leicht erklärbar ist, als die Vorliebe für die Natur im Gegensatz der Kunst. Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige, in den andern dagegen nichts, als Unnatur und eitel Kunst. Aber so wenig Natur der recht verstandenen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandener Wissenschaft unerreichbar;

nur allmählicher gelangt sie dazu, mittelbarer und durch stufenmäßiges Fortschreiten, so daß der Wissende immer von seinem Gegenstande verschieden, dagegen dieser auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer besonnenen, ruhig genießenden Beschauung wird.

Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, daß die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äußeren Form nach seyn könnte, und der Philosoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch ist, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch wird, zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren vermöchte?

Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft wenigstens den Weg zu öffnen. Solange diese sich auf das Innerliche, Ideale beschränkt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darstellung. Jetzt ist, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur und an ihr vormaliges Einsseyn mit ihr der Wissenschaft wieder geworden. Aber dabei blieb es nicht. Kaum waren die ersten Schritte, Philosophie mit Natur wieder zu vereinigen, geschehen, als das hohe Alter des Physischen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu seyn, vielmehr das Erste ist, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt[1]. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt seitdem die Wissenschaft, um von diesen zum Natürlichen herabzusteigen; sondern umgekehrt, vom bewußtlosen Daseyn des Ewigen anfangend, führt sie es zur höchsten Verklärung in einem göttlichen Bewußtseyn hinauf. Die übersinnlichsten Gedanken erhalten jetzt physische Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der sichtbare Abdruck von den höchsten Begriffen.

[1] Wie es, wenn auch das Letzte in Ansehung der Würde, das Erste sey in Ansehung aller Entwicklung.

Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedieß nur noch die Unwissenden auf alles Physische herabsehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden. Dann wird die so oft vergebens gesuchte Popularität von selbst sich ergeben. Dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn. Es wird Eine Welt seyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden.

Bei diesen Aussichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weise zu rechtfertigen suchen wird, darf sich wohl ein oft überlegter Versuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darstellung der Wissenschaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was ist und was seyn wird. Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unsere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derselben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe sie reif ist, noch die unsrige verkennen. Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

Erstes Buch.

Die Vergangenheit.

Fürsichtig hüllt wie der kommenden Zeit Ausgang der vergangenen Anfang Gott in dunkele Nacht. Nicht jedwedem ist gegeben, das Ende zu wissen, wenigen, die Uranfänge des Lebens zu sehen, noch wenigeren, das Ganze vom Ersten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken. Die nicht innerlicher Trieb, sondern Nachahmung zu solcher Forschung führt, denen verwirrt wie ein unausbleibliches Geschick die Sinne; denn Seelenstärke ist nöthig, den Zusammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende festzuhalten. Aber sie möchten da, wo nur die That entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten, und eine Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Lust, Errettung und Gefahr wechseln, als eine bloße Folge von Gedanken vorstellen.

Ein Licht in diesen Dunkelheiten ist, daß, gleichwie nach dem alten und fast abgenutzten Satz der Mensch die Welt im Kleinen ist, so die Vorgänge des menschlichen Lebens vom Tiefsten bis zu seiner höchsten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinstimmen müssen. Gewiß ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte. Der große Theil der Menschen wendet sich von den Verborgenheiten seines eignen Inneren ebenso ab wie von den Tiefen des großen Lebens und scheut den Blick in die

Abgründe jener Vergangenheit, die in ihm nur zu sehr noch als Gegenwart sich verhält.

Um so mehr, und weil mir bewußt ist, daß ich nicht von etwas Bekanntem oder Beliebtem, oder was mit dem Angenommenen übereinstimmig ist, rede, scheint mir nöthig, zuvörderst an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da niemand das Ziel sieht, und nie das einzelne Ereigniß für sich, sondern nur die ganze vollständig abgelaufene Begebenheit verständlich ist. Sodann wie alle Geschichte nicht in der Wirklichkeit bloß, auch in der Erzählung nur erlebt, nicht aber mit einem allgemeinen Begriff gleichsam auf einmal mitgetheilt werden kann. Wer von ihr Kenntniß will, muß den großen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, sich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung. Nicht plötzlich, nicht mit Einem Schlag kann die Dunkelheit des Geistes überwunden werden. Die Welt ist nicht ein Räthsel, dessen Auflösung mit Einem Wort gegeben werden könnte, ihre Geschichte zu umständlich, um auf ein paar kurze abgebrochene Sätze, gleichsam, wie einige zu wünschen scheinen, auf ein Blatt Papier gebracht zu werden.

Aber die Wahrheit zu sagen, gibt es in der wahren Wissenschaft so wenig als in der Geschichte eigentliche Sätze, d. h. Behauptungen, die an und für sich, oder abgesehen von der Bewegung, durch die sie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeschränkte und allgemeine Gültigkeit hätten. Die Bewegung ist aber das Wesentliche der Wissenschaft; diesem Lebenselement entnommen, sterben sie ab, wie Früchte vom lebendigen Baum getrennt. Unbedingte aber, d. i. ein für allemal gültige, Sätze streiten gegen die Natur wahrer Wissenschaft, als welche in Fortschreitung besteht. Denn es heiße der Gegenstand der Wissenschaft A, und der erste Satz, der behauptet wird, sey, daß $A = x$ ist. Gilt dieser nun unbedingt, d. h. ist A immer und überall nur x, so ist die Untersuchung fertig; es ist nichts weiter hinzuzuthun. So gewiß sie fortschreitender Art ist, so gewiß ist $A = x$ nur ein beschränkt gültiger Satz. Er gilt etwa für den Anfang, aber wie sie fortschreitet, findet sich, daß A nicht bloß x, daß es auch y, also $x + y$ ist. Hier irren

sich nun die, welche von der Art wahrer Wissenschaft keinen Begriff haben, indem sie den ersten Satz A = x für unbeschränkt nehmen, und da sie vielleicht anderswoher in Erfahrung gebracht oder sich vorgestellt, daß A = y sey, diesen zweiten unmittelbar dem ersten entgegenstellen, anstatt zu warten, bis die Unvollständigkeit des ersten von selbst den Fortgang zum zweiten fordere. Denn wollen sie alles in Einem begreifen, so müssen sie nichts als eine absolute Thesis zugeben, aber auf Wissenschaft Verzicht thun. Denn wo keine Folge, da ist keine Wissenschaft.

Hieraus erhellt wohl, daß in der wahren Wissenschaft jeder Satz nur eine bestimmte und so zu sagen örtliche Bedeutung hat, und daß er der bestimmten Stelle entnommen und als ein unbedingter (dogmatischer) hingestellt, entweder Sinn und Bedeutung verliert oder in Widersprüche verwickelt. Inwiefern nun Methode die Art der Fortschreitung ist, so leuchtet ein, daß hier die Methode vom Wesen unzertrennlich ist, und außer dieser oder ohne diese auch die Sache verloren geht. Wer da glaubt, das Hinterste zum Vordersten machen zu dürfen und umgekehrt, oder den Satz, der nur an dieser Stelle gelten sollte, in einen allgemeinen oder unbeschränkten umprägen zu können, der mag damit wohl für die Unkundigen Verwirrung und Widersprüche genug erregen, aber die Sache selbst hat er eigentlich nicht berührt; viel weniger ihr geschadet.

Das älteste der Wesen sey Gott, soll schon der milesische Thales geurtheilt haben. Aber der Begriff Gottes ist von großem, ja vom allergrößesten Umfang, und nicht so mit Einem Wort auszusprechen. Es ist in Gott Nothwendigkeit und Freiheit. Jene wird schon dadurch, daß ihm ein nothwendiges Daseyn zugeschrieben wird, anerkannt. Die Nothwendigkeit ist insofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst daseyn muß, damit es frei wirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und ist in Gott selbst das Erste und Aelteste, soweit eine solche Unterscheidung in Gott stattfinden kann, was erst durch weitere Betrachtung sich aufklären muß. Ob nun gleich der Gott, welcher der nothwendige, derselbe ist, welcher der freie ist, so sind beide doch nicht einerlei. Es ist etwas ganz anderes,

was ein Wesen von Natur, und was es durch Freiheit ist. Wäre es alles schon von Nothwendigkeit, so wäre es nichts durch Freiheit. Und doch ist Gott nach allgemeiner Einstimmung das freiwilligste Wesen.

Jedermann erkennt, daß Gott Wesen außer ihm nicht vermöge einer blinden Nothwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Nothwendigkeit Gottes, da sie nur auf sein Daseyn als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung, und es ist die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt.

Das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes. Ihr Verhältniß zur Freiheit ist dem ähnlich (nicht gleich), das die Schrift zwischen dem natürlichen und dem geistigen Leben des Menschen lehrt, da unter dem ersten nicht bloß das insgemein sogenannte physische, nämlich leibliche verstanden wird, und Seel' und Geist, wenn nicht wieder geboren, d. i. zu einem andern, höhern Leben erhoben, so gut als der Leib dem natürlichen angehören. Den abgezogenen Begriff von Natur kennt das ganze Alterthum so wenig als die Schrift.

Aber auch diese Natur Gottes ist lebendig, ja die höchste Lebendigkeit und nicht so geradezu auszusprechen. Nur durch Fortschreiten vom Einfachen zum Zusammengesetzten, durch allmähliche Erzeugung können wir hoffen zum vollen Begriff dieser Lebendigkeit zu gelangen.

Alle stimmen überein, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilsamkeit und Ausfließlichkeit ist. Doch wollen sie zugleich, daß sie als solche existire. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seyend seyn. Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit, also muß ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität wird erfordert, daß

das Wesen, welches die Liebe ist, als ein eignes bestehe und für sich sey.

Also sind schon im Nothwendigen Gottes zwei Principien; das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seyns. Beide, jenes Wesen und diese Kraft, ist Gott ohne sein Zuthun schon von sich.

Es ist nicht genug, den Gegensatz einzusehen, es muß auch die gleiche Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit der Entgegengesetzten erkannt werden. Die Kraft, durch welche das Wesen sich verschließt, versagt, ist in ihrer Art so wirklich als das entgegengesetzte Princip; jedes hat seine eigne Wurzel, und keines ist von dem andern abzuleiten. Denn wäre dieß, so hörte unmittelbar der Gegensatz wieder auf; aber es ist an sich unmöglich, daß das gerad' Entgegengesetzte vom gerad' Entgegengesetzten abstamme.

Zwar die Menschen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie sie dagegen vom Verneinenden sich abwenden. Alles Ausbreitsame, vor sich Gehende leuchtet ihnen ein; was sich verschließt, sich nimmt, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht so geradezu begreifen. Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegentheil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: dieß andere, das, so zu reden, nicht seyn sollte und doch ist, ja seyn muß, dieß Nein, das sich dem Ja, dieß Verfinsternde, das sich dem Licht, dieß Krumme, das sich dem Geraden, dieß Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat; aber nicht leicht ist einer im Stande es auszusprechen oder gar es wissenschaftlich zu begreifen.

Das Daseyn eines solchen ewigen Gegensatzes konnte dem ersten innig fühlenden und bemerkenden Menschen nicht entgehen. Schon in den Uranfängen der Natur diese Zweiheit, nirgends aber im Sichtbaren ihre Quelle findend, mußte er früh sich sagen, daß der Grund des

Gegensatzes so alt ja noch älter als die Welt sey; daß, wie in allem Lebendigen, so wohl schon im Urlebendigen eine Doppelheit sey, die herabgekommen durch viele Stufen sich zu dem bestimmt habe, was bei uns als Licht und Finsterniß, Männliches und Weibliches, Geistiges und Leibliches erscheint. Daher gerade die ältesten Lehren die erste Natur als ein Wesen mit zwei sich widerstreitenden Wirkungsweisen vorstellten.

In den spätern aber, jenem Urgefühl mehr und mehr entfremdeten Zeiten wurde oft der Versuch gemacht, den Gegensatz gleich in der Quelle zu vernichten, nämlich gleich anfangs den Gegensatz aufzuheben, indem man das eine der Widerstrebenden auf das andere zurückzuführen und von ihm herzuleiten suchte. In unsern Zeiten galt dieß vorzüglich der dem Geistigen entgegengesetzten Kraft. Der Gegensatz erhielt zuletzt den abgezogensten Ausdruck, den von Denken und Seyn. Dem Denken in diesem Sinn stand das Seyn von jeher als ein Unbezwingliches gegenüber, so daß die alles erklärende Philosophie nichts schwerer fand, als von eben diesem Seyn eine Erklärung zu geben. Gerade diese Unfaßlichkeit, dieß thätliche Widerstreben gegen alles Denken, diese wirkende Dunkelheit, diese positive Neigung zur Finsterniß mußte sie zur Erklärung machen. Aber lieber wollte sie das Unbequeme ganz hinwegschaffen, das Unverständliche völlig auflösen in Verstand oder (wie Leibniz) in Vorstellung.

Der Idealismus ist das allgemeine System unserer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft besteht. Ohne diese Kraft ist Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philosophie an seine Stelle gesetzt hat. Sie nennt Gott das schrankenloseste Wesen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unmöglichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm sey, wodurch er sich in sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst endlich (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete ist eben das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete.

Doch auch den Gegensatz erkennen ist nicht genug, wenn nicht zugleich die Einheit des Wesens erkannt wird, oder daß es in der That

ein und dasselbe ist, das die Bejahung und die Verneinung ist, das Ausbreitende und das Anhaltende. Viel zu schwach ist für den Gedanken, der hier ausgedrückt werden soll, der Begriff des Zusammenhangs oder jeder dem ähnliche. Zusammenhangen kann auch das bloß Verschiedene; das gerad' Entgegengesetzte nur wesentlich und so zu sagen persönlich eins seyn, wie nur die individuelle Natur des Menschen Widerstreitendes zu vereinigen vermag. Wollte man aber alles, was nicht Einerleiheit ist, Zusammenhang nennen, so müßte man auch von einem Menschen, der sich jetzt sanft, jetzt zornig zeigt, sagen, der sanfte Mensch hange in ihm mit dem zornigen zusammen, da sie der Wahrheit nach ein und der nämliche Mensch sind.

Wollte jemand weiter sagen: es sey Widerspruch, daß ein und dasselbe etwas und auch das gerade Gegentheil davon sey, so müßte er sich erstens über diesen Grundsatz bestimmter erklären, da bekanntlich schon Leibniz die Unbedingtheit jener noch immer wiederholten Regel bestritten; sodann möchte er bedenken, ob man denn nicht eben das wolle, daß Widerspruch sey.

Er wäre unmittelbar wieder aufgehoben, oder vielmehr der eigentliche, der wesentliche Widerspruch in einen bloß förmlichen und wörtlichen verwandelt, wenn die Einheit des Wesens für eine Einerleiheit der Entgegengesetzten selbst genommen würde. Selbst der nachlässigste Ausdruck: das Ja sey auch das Nein, das Ideale das Reale, und umgekehrt, würde diese blödsinnige Erklärung nicht rechtfertigen, weil in keinerlei Urtheil, selbst nicht in dem bloß wiederholenden, eine Einerleiheit des Verbundenen (des Subjekts und Prädicats), sondern nur eine Einerleiheit des Wesens, des Bandes (der Copula) ausgesprochen wird. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. das A ist B, kann nur dieser seyn: das, was A ist, ist das, was B ist, oder das, was A, und das was B ist, ist einerlei. Also liegt schon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in diesem Urtheil ist nicht A, sondern etwas = x, das A ist; so ist B nicht B, sondern etwas = x, das B ist, und nicht diese (nicht A und B für sich) sondern das x, das A, und das x, das B ist, ist einerlei, nämlich dasselbe x. In dem

angeführten Satz sind eigentlich drei Sätze enthalten, erstens A ist = x, zweitens B ist = x, und erst hieraus folgend der dritte, A und B sind eins und dasselbe, beide nämlich x.

Von selbst ergibt sich hieraus, daß das Band im Urtheil das Wesentliche, allen Theilen zu Grunde Liegende ist, daß Subjekt und Prädicat jedes für sich schon eine Einheit sind, und was man insgemein das Band nennt, nur die Einheit dieser Einheiten anzeigt. Ferner, daß im einfachen Begriff schon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff also nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil ist, Bemerkungen, die für eine künftige höchst wünschenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunst hier niedergelegt werden; denn die Kenntniß der allgemeinen Gesetze des Urtheils muß die höchste Wissenschaft immer begleiten; für Anfänger aber oder Unwissende in dieser Kunst wird nicht philosophirt, sondern diese sind in die Schule zu verweisen, wie es in andern Künsten geschieht, da keiner leicht ein tonkünstlerisches Werk aufzustellen oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die ersten Regeln des Satzes erlernt hat.

Daß also je das Ideale als solches das Reale sey, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, dieß ist ja wohl unmöglich; denn dieß behaupten, hieße den menschlichen Verstand, die Möglichkeit sich auszudrücken, ja den Widerspruch selbst aufheben. Wohl möglich aber ist, daß ein und dasselbe = x sowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge sey.

Vielleicht nun, daß einige schon hier den Widerspruch finden. Aber es sagt der richtig verstandene Grundsatz des Widerspruchs eigentlich nur so viel, daß dasselbe nicht als dasselbe etwas und auch das Gegentheil davon seyn könne, welches aber nicht verhindert, daß dasselbe, welches A ist, als ein anderes nicht A seyn kann (contradictio debet esse ad idem). Der nämliche Mensch heiße z. B. gut nach seiner Gesinnung oder als ein handelnder, so wird er als dieser, nämlich ebenfalls nach seiner Gesinnung oder als ein handelnder, nicht böse seyn können, was aber nicht verhindert, daß er nach dem, was in ihm nicht Gesinnung oder unwirkend ist, böse sey, und daß ihm auf diese

Art zwei contradiktorisch sich entgegengesetzte Prädicate, gar wohl zugeschrieben werden können. Mit andern Worten ausgedrückt würde dieß so viel heißen: von zwei gerad' Entgegengesetzten, die von einem und demselben ausgesagt werden, muß nach dem Gesetz des Widerspruchs, wenn das eine als das Wirkende, Seyende gilt, das andere zum beziehungsweise Nichtwirkenden, zum Seyn werden.

Nun soll hier wirklich und im strengsten Sinn ein und dasselbe = x Entgegengesetztes seyn, bejahende und verneinende Kraft. Also scheint, daß, indem beide wirklich eins werden, das eine oder das andere zum beziehungsweise nicht Seyenden, nicht Wirkenden werden müsse; etwa (weil diese den meisten doch als die feindselige vorkömmt) die verneinende Kraft.

Hier tritt nun aber die ursprüngliche Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) beider dazwischen. Denn da jede von Natur gleich ursprünglich, gleich wesentlich ist, hat auch jede gleichen Anspruch das Seyende zu seyn; beide halten sich die Wage, und keine weicht von Natur der andern.

Daß also von Entgegengesetzten, wenn sie in der That eins werden, nur das eine wirkend, das andere leidend sey, wird zugegeben; aber vermöge der Gleichwichtigkeit beider folgt, daß, wenn das eine, dann auch das andere leidend, und ebenso wenn das eine wirkend, schlechterdings auch das andere wirkend seyn muß. Nun ist dieß aber in einer und derselben Einheit unmöglich; hier kann jedes nur entweder wirkend oder leidend seyn. Also folgt aus jener Nothwendigkeit nur, daß die Eine Einheit sich in zwei Einheiten zersetze, der einfache Gegensatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten sich steigere; es folgt nicht, daß in Gott nur die eine Kraft wirkend, die andere unwirkend sey, sondern daß Gott selbst zweierlei ist, erstens verneinende Kraft (B), die das bejahende Wesen (A) zurückdrängt, es innerlich unwirkend oder ins Verborgene setzt, zweitens ausbreitsames, sich mittheilendes Wesen, das rein im Gegentheil die verneinende Kraft in sich niederhält und nicht zur Wirkung nach außen kommen läßt.

Und so ist es denn auch in anderem Betracht. Denn die Entgegen-

gesetzten sind schon an sich selbst nicht auseinander zu bringen. Die verneinende, einziehende Kraft könnte für sich nicht seyn ohne etwas, das sie verneint, das sie einzieht, und dieses Verneinte, Eingezogene kann nichts anderes seyn als eben das an sich Bejahliche, Ausquellende. Also sondert sich jene, die verneinende Kraft, von selbst gleichsam zu einem eignen vollständigen Wesen ab. Hinwiederum jene geistige ihrer Natur nach ausbreitsame Potenz könnte nicht als solche bestehen, hätte sie nicht eine Kraft der Selbstheit wenigstens verborgener Weise in sich; also sondert sich auch diese als ein eignes Wesen ab, und statt der gesuchten Einheit haben sich nun zwei entgegengesetzte und außereinander befindliche Einheiten ergeben.

Welche von beiden wir aufopfern wollten, immer hätten wir damit das eine von beiden Principien selbst aufgegeben; denn jede dieser Einheiten verhält sich, weil nur das eine in ihr wirkend ist, auch nur als dieses eine; die erste als B, die andere als A. Waren aber diese gleichwichtig, daß keines von Natur dem andern nachstehen konnte, so hält sich auch wieder jede der beiden Einheiten das Gleichgewicht, jede hat den gleichen Anspruch seyend zu seyn.

Und so wären denn jetzt die beiden völlig auseinander und ohne gegenseitige Berührung, den zwei Urwesen der persischen Lehre gleich, die eine Macht auf Verschließung, Verdunkelung des Wesens, die andere auf Ausbreitung und Offenbarung dringend; beide verhielten sich nicht als eine, sondern als zwei Gottheiten.

Aber es bleibt dabei, daß ein und dasselbe = x beide Principien (A und B) ist. Aber nicht bloß dem Begriff nach, sondern wirklich, der That nach. Also muß dasselbe = x, das die beiden Einheiten ist, auch wieder die Einheit der beiden Einheiten seyn; und mit dem gesteigerten Gegensatz findet sich die gesteigerte Einheit.

Nur scheint hier der Widerspruch unvermeidlich, da die beiden entgegengesetzten Einheiten wirkend und als eins gesetzt werden sollen. Und doch läßt er sich noch auflösen; denn es hat die hier geforderte Einheit keinen andern als diesen Sinn. Die Entgegengesetzten sollen eins seyn, d. h. es ist eine Einheit beider gesetzt, aber es ist damit

nicht gesetzt, daß sie aufhören entgegengesetzte zu seyn. Vielmehr sowohl die Einheit soll seyn; als auch der Gegensatz, oder Einheit und Gegensatz sollen selbst wieder im Gegensatz seyn. Aber Gegensatz an und für sich ist kein Widerspruch; so wenig es widersprechend scheinen konnte, daß sowohl A als B seyen, so wenig kann es Widerspruch seyn, daß sowohl die Einheit als der Gegensatz ist. Diese sind wieder unter sich gleichwichtig, der Gegensatz kann so wenig der Einheit als die Einheit dem Gegensatz weichen.

Der Gegensatz ruht darauf, daß jede der beiden streitenden Mächte ein Wesen für sich, ein eigentliches Princip sey. Der Gegensatz als solcher ist daher nur, wenn die beiden streitenden Principien sich als wirklich voneinander unabhängige und geschiedene verhalten. Gegensatz und Einheit, jedes von diesen soll seyn, heißt daher so viel: das verneinende Princip, das bejahende und wieder die Einheit beider, jedes von diesen dreien soll seyn, als ein eignes von dem andern geschiedenes Princip. Aber hiedurch tritt die Einheit mit den beiden Entgegengesetzten auf gleiche Linie; sie ist nicht etwa vorzugsweise das Wesen, sondern eben auch nur ein Princip des Wesens, darum auch mit den beiden andern vollkommen gleichwichtig.

Der wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: **ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entgegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus.**

Und hier erst nach vollkommener Entfaltung jenes anfänglichen Begriffs können wir die erste Natur in ihrer vollen Lebendigkeit erblicken. Wir sehen sie gleich ursprünglich in drei Mächte gewissermaßen zersetzt. Jede dieser Mächte kann für sich seyn; denn die Einheit ist Einheit für sich, und jedes der Entgegengesetzten ist ganzes vollständiges Wesen; doch kann keines seyn, ohne daß die andern auch sind, denn nur zusammen erfüllen sie den ganzen Begriff der Gottheit, und nur daß Gott ist, ist nothwendig. Keine ist der andern nothwendig und von Natur untergeordnet. Die verneinende Potenz ist in Ansehung jenes unzer-

trennlichen Urwesens so wesentlich als die bejahende, und die Einheit wiederum ist nicht wesentlicher, als es jedes der Entgegensetzten für sich ist. Jedes hat also auch die völlig gleichen Ansprüche, das Wesen, das Seyende zu seyn; keines kann sich von Natur zum bloßen Seyn oder dazu bequemen, nicht das Seyende zu seyn.

Und hier findet denn endlich das Gesetz des Widerspruchs seine Anwendung, welches sagt, daß Entgegengesetzte nicht in einem und demselben zumal das Seyende seyn können. Gott ist der Nothwendigkeit seiner Natur nach ein ewiges Nein, das höchste in=sich=Seyn, eine ewige Zurückziehung seines Wesens in sich selbst, in der keine Creatur zu leben vermöchte; derselbe ist aber mit gleicher Nothwendigkeit seiner Natur, obwohl nicht als derselbe, sondern einem völlig andern und von dem ersten verschiedenen Princip nach das ewige Ja, ein ewiges Ausbreiten, Geben, Mittheilen seines Wesens. Jedes von diesen Principien ist ganz gleicherweise das Wesen, d. h. jedes hat gleichen Anspruch, Gott oder das Seyende zu seyn. Doch schließen sie sich gegenseitig aus; ist das eine das Seyende, so kann das entgegengesetzte nur das nicht Seyende seyn. Aber ebenso ewig ist Gott das dritte oder die Einheit des Ja und des Nein. Wie die Entgegengesetzten sich untereinander vom seyend=Seyn ausschließen, so schließt wieder die Einheit den Gegensatz und damit jedes der Entgegengesetzten, und hinwiederum der Gegensatz oder jedes der Entgegengesetzten schließt die Einheit vom seyend=Seyn aus. Ist die Einheit das Seyende, so kann der Gegensatz, d. i. jedes der Entgegengesetzten, nur das nicht Seyende seyn, und hinwiederum ist eines der Entgegengesetzten und damit der Gegensatz seyend, so kann die Einheit nur in das nicht Seyende zurücktreten.

Und nun ist der Fall nicht der, daß etwa alle drei unwirkend bleiben, und so der Widerspruch selbst im Verborgenen bleiben könnte. Denn das, was diese drei ist, ist die nothwendige Natur, ist das Wesen, dem nicht verstattet ist nicht zu seyn, das schlechterdings seyn muß. Aber es kann nur seyn als das unzertrennliche Eins dieser drei; keines für sich würde den ganzen Begriff des nothwendigen Wesens (der Gottheit) erfüllen, und jedes dieser drei hat gleiches Recht, das Wesen, d. i. das Seyende zu seyn.

Also findet sich, daß die erste Natur von sich selbst im Widerspruch ist, nicht in einem zufälligen, oder in den sie von außen versetzt wäre (denn es ist nichts außer ihr), sondern in einem nothwendigen, mit ihrem Wesen zugleich gesetzten, der also genau gesprochen ihr Wesen selbst ist.

Die Menschen zeigen im Leben sich keiner Sache abgeneigter als dem Widerspruch, der sie zu handeln zwingt und aus ihrer behaglichen Ruhe nöthigt; ist er längst nicht mehr zuzudecken, suchen sie ihn wenigstens sich selbst zu verbergen und den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt werden muß. Eine gleiche Bequemlichkeit wurde in der Wissenschaft durch die Auslegung des Gesetzes vom Widerspruch gesucht, wonach dieser nun und nimmer sollte seyn können. Jedoch wie ließ sich ein Gesetz aufstellen für etwas, das auf keine Weise seyn kann? Indem erkannt wird, daß er nicht seyn kann, muß erkannt werden, daß er gleichwohl auf gewisse Weise ist, wie sollte sich sonst sein nicht-seyn-Können zeigen, wie das Gesetz sich selbst bewähren, d. i. als wahr erweisen?

Alles andere läßt das Wirken in irgend einem Sinne frei; was schlechthin nicht verstattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte.

Wäre die erste Natur im Einklang mit sich selbst, sie würde bleiben; es wäre ein beständiges Eins und käme nie zum Zwei, eine ewige Unbeweglichkeit ohne Fortschritt. So gewiß Leben ist, so gewiß Widerspruch in der ersten Natur. So gewiß in Fortschreitung das Wesen der Wissenschaft besteht, so nothwendig ist ihr erstes Setzen das Setzen des Widerspruchs.

Unbegreiflich ist ein Uebergang von der Einheit zum Widerspruch. Denn wie sollte, was in sich eins, ganz und vollkommen ist, versucht, gereizt und gelockt werden, aus diesem Frieden herauszutreten? Der Uebergang vom Widerspruch zu der Einheit dagegen ist natürlich, denn weil er allem unleidlich, wird alles, das sich in ihm findet, nicht ruhen, bis es die Einheit gefunden, die ihn versöhnt oder überwindet.

Der Widerspruch allein bringt Leben schon in die erste nothwendige Natur, die wir bis jetzt bloß im Begriff betrachteten. Denn da von den drei Principien, deren unauflösliche Verkettung sie ist, jedes seiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine seyend, dann nothwendig die andern nicht seyend sind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu seyn oder nicht zu seyn, so ist gleich in der ersten Natur eine wenn auch nur blindlings geschehende Entscheidung nöthig. Ist das eine seyend, so das andere nicht seyend, doch soll und muß jedes gleicherweise das Seyende seyn; somit bleibt nichts übrig als ein alternirendes Setzen, da abwechselnd jetzt das eine seyend ist, die andern nicht seyend, und dann hinwiederum eines von diesen seyend und die andern nicht seyend. Doch damit es in jenem Urdrang zum Seyn auch nur zu diesem alternirenden Setzen komme, ist nöthig, daß eines der Anfang oder das erste Seyende sey, und nach diesem das zweite und eines das dritte, und von diesem wieder die Bewegung auf das erste zurückgehe, und so ein ewig endendes und ewig wieder beginnendes Leben sey.

Aber eben daß eines anfange, eines das Erste sey, muß eine Entscheidung erfolgen, die freilich nicht mit Bewußtseyn, nicht durch Ueberlegung, sondern nur im Gedräng zwischen der Nothwendigkeit und der Unmöglichkeit zu seyn, durch eine blindlings die Einheit brechende Gewalt geschehen kann. Das Einzige aber, worin ein Bestimmungsgrund für das Vorausgehen des einen und die Folge des andern gesucht werden kann, ist die besondere Natur eines jeden der Principien, welche von der allgemeinen unterschieden ist, die darin besteht, daß jedes gleich ursprünglich, gleich selbständig ist, und jedes gleichen Anspruch hat das Seyende zu seyn. Nicht etwa, daß eines der Principien schlechthin das Vorausgehende oder das Folgende seyn müßte, sondern nur, daß ihm durch seine besondere Natur verstattet, die Möglichkeit gegeben ist, das Erste, das Zweite oder das Dritte zu seyn.

Einleuchtend ist nun, daß das, was zum Anfang gesetzt wird, eben dasselbe ist, das in der Folge untergeordnet wird. Der Anfang ist nur Anfang, inwiefern er nicht das ist, das eigentlich seyn soll, das wahrhaft und an sich Seyende. Wenn also Entscheidung ist, so kann nur

das zum Anfang gesetzt werden, das durch seine besondere Art sich am meisten zur Natur des nicht S e y e n d e n neigt.

In der ursprünglichen Verneinung wird nun eben das bejahende Princip, das eigentliche Wesen oder Seyende (A) als nicht wirkend, d. h. als nicht seyend, gesetzt. Nicht daß es als das Seyende überhaupt verneint würde (dieß ist unmöglich), im Gegentheil, es wird gesetzt als das Seyende, aber nicht als seyend das Seyende, mit andern Worten als nicht offenbares, wirkliches Seyendes. Das allein Wirkende dagegen in dieser Einheit ist die verneinende Potenz (B), welche als die dem Wesen oder eigentlich Seyenden entgegengesetzte Potenz nicht das Seyende heißen kann, obwohl sie darum keineswegs das nicht Seyende oder Nichts ist.

Wir mögen also in jener ursprünglichen Verneinung auf das Wirkende sehen, oder auf das, was in ihr unwirkend und leidend gesetzt ist, in jedem Fall werden wir sagen, daß sie am meisten von der Natur des nicht Seyenden hat, oder selbst als das nicht S e y e n d e erscheint.

Der Begriff des nicht Seyenden, vorzüglich aber das in so vielen Gestalten überall vorkommende nicht Seyende selbst hat von jeher die Betrachter geirrt und vielfach als ein wahrer Proteus in Verwirrung gebracht; denn gleichwie es den wenigsten einleuchtet, daß die eigentliche Kraft mehr in der Beschränkung als in der Ausbreitung liegt, und mehr Stärke dazu gehört, sich zu nehmen als sich zu geben, so ist es natürlich, wenn sie jenes durch sich selbst nicht Seyende, wo es ihnen begegnet, eher für das Nichts ansehen und es für den größten Widerspruch erklären, wenn behauptet wird, daß es eben als das nicht Seyende sey.

Von diesem bloß grammatischen Mißverstand, der auch manche Ausleger griechischer Philosophen befing, und welchem unter andern auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts seinen Ursprung zu verdanken scheint, konnte sie jedoch schon die ganz einfache, wenn auch sonst nirgendher doch aus Plutarch zu lernende Unterscheidung befreien zwischen dem nicht Seyn (μὴ εἶναι) und dem nicht seyend Seyn (μὴ Ὂν εἶναι). Hiedurch läßt sich auch der Ausdruck Beraubung (στέρησις), mit dem Aristoteles das andere, Entgegengesetzte (τοὐναντίον) bezeichnet, vertheidigen, inwiefern nämlich die verneinende, das Wesen einziehende

Kraft es nicht setzt, daß es nicht ist, sondern nur, daß es nicht das Seyende ist.

Auf den Begriff des nicht Seyenden muß übrigens schon die allgemeinste Betrachtung führen. Denn das, was an jedem Ding das eigentliche Seyn ist, kann schon des Gegensatzes wegen nicht einerlei mit dem Seyenden seyn, sondern ist seiner Natur nach das nicht Seyende, darum aber keineswegs das Nichts; denn wie sollte das das Nichts seyn, das doch das Seyn selber ist? Das Seyn muß eben auch wieder seyn. Es gibt kein bloßes Seyn, in dem gar nichts Seyendes wäre (kein A ohne B). Das nicht Seyende ist nur nicht ein gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber ist es ein in sich (subjektiv) Seyendes. Es ist nur gegen jenes als das vorzugsweise Seyende ein nicht Seyendes, auf sich selbst bezogen aber wohl ein Seyendes. Alles Seyende eines geringeren Grades verhält sich gegen das eines höheren als ein nicht Seyendes, und dasselbe A, das gegen ein anderes ein Seyendes ist, kann gegen das A einer noch höheren Ordnung als ein nicht Seyendes erscheinen.

So ohngefähr ließe sich auf unsere Art ausdrücken, was schon Platon in dem herrlichen Gespräch von dem nicht Seyenden gezeigt, wie es nämlich nothwendig sey, und wie ohne diese Einsicht überall Gewißheit von Zweifel, Wahrheit von Irrthum ununterscheidbar seyn würde.

Dasjenige ist immer dem Begriff nach das Seyende, in welchem das bejahende Princip wirkend, äußerlich offenbar ist. Aber es folgt nicht immer, daß, was dem Begriff nach, darum auch der That nach sich als das Seyende verhalte; denn bei verkehrter Ordnung, oder wo noch keine Ordnung, Besonnenheit und Gliederung ist, kann ebenso das an sich selbst oder wesentlich Seyende gegen das, was eigentlich seinem Wesen nach nicht seyend ist, zum nicht Seyenden werden. Wie der Gute das Böse in sich niederhält; so bringt umgekehrt der Böse das Gute in sich zum Schweigen, und setzt das, was seinem Wesen nach das Seyende ist, der That nach als nicht Seyendes.

Des Mißbrauchs, den eine andere Art der Sophistik von dem Begriff des nicht Seyenden macht, wollen wir noch gedenken. Weil nämlich dem blinden Gefühl das Seyn als das Höchste erscheint, alles Seyn

aber auf Verschlossenheit des Wesens beruht, so schließt sie (wird ihr anders durch diese Erklärung nicht zu viel geliehen), das Seyn sey unerkennbar, und weil ihr alles Seyn ist, nichts sey erkennbar, alles wissende Wissen löse das Seyn auf, und nur der Nichterkennende erkenne. An sich ist allerdings nur das Seyende auch das Erkennbare, das nicht Seyende das nicht Erkennbare. Aber es ist doch nur unfaßlich so weit und in dem, wieweit und worin es nicht Seyendes ist; soweit es aber als solches zugleich ein Seyendes ist, ist es ja wohl faßlich und erkennbar. Denn das, wodurch es nicht Seyendes ist, ist eben das, wodurch es Seyendes ist. Denn nicht Seyendes ist es nicht wegen gänzlichen Mangels an Licht und Wesen, sondern wegen thätiger Verschließung des Wesens, also durch wirkende Kraft. Wir mögen daher auf das sehen, was in ihm innerlich und verborgen, oder auf das, was an ihm äußerlich und offenbar ist: so ist jenes eben die Wesenheit selbst, dieses aber eine wirkende Kraft, ja wir würden richtiger sagen, die Kraft, die Stärke schlechthin, die als solche doch ebenfalls ein Seyendes, also Erkennbares seyn muß.

Dieß ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. In diesem Akt ist die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Wesen aber das Verborgene; das Ganze verhält sich daher als A, das nach außen B ist = (A = B). Dieses also, weil Gott in ihm der nicht seyende (nicht offenbare) ist, neigt sich seiner Wesenheit nach am meisten dazu, gegen anderes nicht seyend zu seyn. Dieses also ist der Anfang, oder wie wir es auch sonst schon ausgedrückt, die erste Potenz.

So ist nach den ältesten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberste Wesen (wie diese Lehren heutzutage mißverstanden werden), sondern das erste, das eben darum im Fortgang der Bewegung das unterste wird, und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint.

Dasselbe läßt sich nun auch von anderer Seite her darthun. Ein Wesen kann nicht sich verneinen, ohne eben damit Sich sich selbst innerlich, also zum Objekt seines eignen Wollens und Begehrens zu machen. Der Anfang aller Wissenschaft liegt in der Erkenntniß seiner Unwissenheit;

aber unmöglich ist, daß der Mensch sich selbst als unwissend setze, ohne sich dadurch die Wissenschaft innerlich, zu einem Gegenstand seines Begehrens zu machen. Sich selbst setzen als nicht seyend und sich selber Wollen ist daher eins und dasselbe. Das Erste jedes Wesens ist, daß es sich selber will, dieses sich-Wollen ist eben nachher die Grundlage der Egoität, das, wodurch ein Wesen sich abzieht oder abschneidet von andern Dingen, wodurch es nur Es Selbst ist, und also nach außen oder gegen alles andere verneinend.

Aber im Wollen überhaupt liegt auch allein die Kraft eines Anfangs. Denn das, was gewollt wird, was also der Intention nach eigentlich seyn soll, wird eben in dem, daß es gewollt wird, als nicht seyend gesetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht sey, das eigentlich seyn soll (das an sich Seyende). Da nun ein Wesen, das nichts außer sich hat, nichts wollen kann als eben sich selbst, so kann der unbedingte, der schlechthin erste Anfang nur im sich-Wollen liegen. Aber Sich wollen und Sich verneinen als seyend ist eins und dasselbe. Also kann auch nur im sich Verneinen als seyend der erste Anfang seyn.

Denn überhaupt nur in der Verneinung liegt der Anfang. Aller Anfang ist seiner Natur nach nur ein Begehren des Endes oder dessen, was zum Ende führt, und verneint sich also als das Ende. Es ist nur erste Spannung des Bogens, nicht sowohl selbst seyend als der Grund, daß etwas sey. Daß eine Bewegung jetzt anfange oder werde, ist nicht genug, daß sie nur nicht sey; sie muß ausdrücklich gesetzt werden als nicht seyend; damit ist ein Grund gegeben, daß sie sey. Der Anfangspunkt (terminus a quo) keiner Bewegung ist ein leerer, unthätiger Ausgangspunkt, sondern eine Verneinung derselben, die wirklich entstehende Bewegung eine Ueberwindung dieser Verneinung. War sie nicht verneint, so konnte sie nicht ausdrücklich gesetzt werden. Verneinung ist also das nothwendig Vorausgehende (prius) jeder Bewegung. Der Linie Anfang ist der geometrische Punkt, nicht weil selbst ausgedehnt, sondern weil Verneinung aller Ausdehnung; die Eins Anfang aller Zahl, nicht sowohl weil selbst Zahl, als weil Verneinung aller Zahl, aller Vielheit. Was sich steigern soll, muß sich erst zusammennehmen, in Wurzelzustand

versetzen, was wachsen will, sich verkürzen; und so ist Verneinung überall der erste Uebergang von Nichts in Etwas.

Es leidet daher keinen Zweifel, daß, wenn unter den Urmächten des Lebens eine Folge stattfindet, nur die, welche das Wesen einschließt und zurückdrängt, die anfangende seyn kann. Das Erste in Gott nach der Entscheidung, oder, da wir diese von aller Ewigkeit her als geschehen (wie noch immer geschehend) annehmen müssen, das Erste in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang seiner selbst in ihm selbst, ist, daß er Sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt.

Die jetzt angenommene Lehre von Gott ist, daß er ohne allen Anfang sey. Dagegen die Schrift: Gott sey der Anfang und das Ende. Ein in jedem Betracht anfangloses Wesen müßten wir uns als die ewige Unbeweglichkeit, die reinste Wirkungslosigkeit denken. Denn kein Wirken ist ohne einen Punkt, von dem es aus- und nach dem es hingeht. Ein Wirken, das weder etwas Festes hätte, auf das es sich gründete, noch ein bestimmtes Ziel und Ende, das es begehrte, wäre ein völlig unbestimmtes, kein wirkliches und als solches unterscheidbares Wirken. Es läßt sich also wohl ein nicht wirkliches, nimmer aber ein wirkliches Ewiges ohne Anfang denken. Nun aber reden wir von dem nothwendig Wirklichen Gottes. Dieser also hat nur insofern keinen Anfang, als er keinen Anfang seines Anfangs hat. Der Anfang in ihm ist ewiger Anfang, d. h. ein solcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer ist, und auch nie aufhört Anfang zu seyn. Ein anderes ist auch der Anfang, den ein Wesen außer sich, und den es in sich selbst hat; ein anderes ein Anfang, dem es entfremdet werden und von dem es sich entfernen kann, und ein Anfang, in dem es ewig bleibt, weil es Sich selbst Anfang ist.

Aber die göttliche Natur leidet es nicht, daß er bloß ewiges Nein ist, ewige Versagung seiner selbst; es ist ebenso gut seine Natur, daß er ein Wesen aller Wesen sey, das unendlich sich Gebende und Mittheilende. Indem er also sein Wesen verbirgt, in dem tritt kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur jener (nicht etwa aufzuhebenden, sondern

bleibenden, obwohl jetzt ins Negative zurücktretenden) Verneinung das ewig Bejahende seines Wesens entgegen, das nun im Gegentheil die verneinende Kraft in sich zurückdrängt und eben damit zum selbständigen Wesen sich steigert.

Wie der Körper unmittelbar, indem er sich zusammenzieht und erkaltet, fühlbare Wärme um sich verbreitet, also die zuvor unwirksame Wärme in Wirkung erhöht: so und mit ganz gleicher Nothwendigkeit wird jene ursprüngliche Verneinung der unmittelbare Grund, die zeugende Potenz des eigentlichen Wesens, und setzt dieses außer sich, unabhängig von sich als ein von ihm ab-, ja ihm entgegengesetztes Wesen, als das ewige in sich selbst Seyende.

Es fällt dadurch ein neues Licht auf jene ursprüngliche Verneinung. Ein Wesen kann nicht sich selbst verneinen als wirklich, ohne zugleich sich zu setzen als die verwirklichende zeugende Potenz von sich selbst. So wie umgekehrt sich setzen als die verwirklichende Potenz von sich selbst und sich setzen als nicht seyend wiederum eins und dasselbe ist.

In der ersten Potenz (in A = B) war auch ein Seyendes (A); aber dieses war hier als nicht seyend (als leidend, als Objekt) gesetzt. In dem von ihm Gezeugten aber ist der Voraussetzung nach das Seyende als Seyendes gesetzt. Es kann insofern das Seyende der zweiten Potenz heißen (wir bezeichnen es als das, in dem nun vielmehr das Verneinende, B, verschwindet, durch A^2); und schon hieraus würde erhellen, daß, wenn jenes ursprüngliche Nein der Anfang und das Erste, das ihm entgegengesetzte Wesen das Zweite und Folgende sey.

Daß jenes nur vorausgehen, dieses nur folgen könne, läßt sich jedoch noch auf andere Art so einsehen. Daß die verneinende Kraft das Wesen zurückdrängt, ist ihr natürlich; und eine verneinende Kraft einmal gesetzt, wird sie nicht anders wirken können als auf Verschlossenheit des Wesens. Aber dem bejahenden Princip an sich selbst ist die verneinende Kraft völlig fremd; und doch ist es als das Seyende nur dadurch seyend und wirklich, daß es die verneinende Kraft in sich zurückdrängt. Dazu nun würde es von sich selbst nie kommen, also auch nie in Wirkung erhöht, wenn nicht die Verneinung des Wesens voraus-

gegangen wäre. Denn daß es Seyendes ist, dieses freilich hat es von sich selbst; daß es aber als das Seyende wieder ist, sich werkthätig erweist, sich offenbart als das Seyende, davon liegt der Grund in der verneinenden Potenz. Wäre das Nein nicht, so wäre das Ja ohne Kraft. Kein Ich ohne Nicht=Ich, und insofern ist das Nicht=Ich vor dem Ich. Das Seyende hat eben darum, weil von sich selbst Seyendes, keinen Grund zu begehren, daß es sey. Aber verneint zu seyn widerstrebt seiner Natur. Ist es also irgend verneint, so folgt, daß es außer dem, worin es verneint ist, an sich selbst, unverneint und in seiner eignen Lauterkeit sey.

Mit diesen beiden Potenzen ist der Urgegensatz gegeben; doch kein solcher, der auf einer gänzlichen wechselseitigen Ausschließung, nur ein solcher, der auf einem entgegengesetzten Verhältniß, gleichsam einer umgekehrten Stellung jener ersten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Aeußere, Einschließende, Verneinende war, ist in der folgenden selbst das Innere, Eingeschlossene, selbst Verneinte; und umgekehrt, was dort das Gehemmte war, ist hier das Freie. Unendlich fern sind sie einander, unendlich nah. Fern, weil, was in dem einen bejaht und offenbar, in dem andern verneint und ins Dunkel gesetzt ist. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung dessen was verborgen und einer Hineinwendung dessen was offenbar ist, um das eine in das andere zu versetzen und gleichsam zu verwandeln.

So sehen wir schon hier die Anlage zu einer künftigen inneren, aus jedem für sich kommenden Einheit. So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß sie sich alsbald herstellen kann, wie die zurückdrängende Potenz verschwindet. So das Gute im Bösen, nur unkenntlich gemacht vom Bösen, so das Böse im Guten, nur beherrscht von ihm und zur Unwirksamkeit gebracht.

Aber so scheint nun die Einheit des Wesens zerrissen, da jedes der Entgegengesetzten für sich und in sich selbst steht als ein eignes Wesen; aber sie selbst neigen sich zur Einheit, oder daß sie in einem und demselben zusammenkommen, denn es kann sich die verneinende Kraft nur

als verneinende empfinden, wenn ein ausschließendes Wesen ist, und dieses kann als das bejahende nur wirken, indem es das verneinte, zurückgedrängte befreit. Auch ist unmöglich, daß die Einheit des Wesens aufgehoben werde; vermöge der ewigen Nothwendigkeit also, durch die Kraft des unauflöslichen Lebens, setzen sie außer und über sich ein Drittes, welches die Einheit ist.

Dieses Dritte muß an sich selbst außer und über allem Gegensatz seyn; die lauterste Potenz, das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meisten Wesentliche.

Daß dieses nicht das Erste, nicht das Zweite, nur das Dritte seyn könne, und sich nur verhalten als Seyendes der dritten Potenz $= A^3$, ist nach dem Vorhergehenden von selbst klar.

Wie die ursprüngliche Verneinung der ewige Anfang, so ist dieses Dritte das ewige Ende. Es ist von der ersten Potenz bis zur dritten eine unaufhaltsame Fortschreitung, eine nothwendige Verkettung. Die erste Potenz gesetzt, ist nothwendig auch die zweite, und diese beiden erzeugen ebenso nothwendig die dritte. Damit sodann ist das Ziel erreicht; nichts Höheres ist in demselben Fortgang zu erzeugen.

Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien hat gleiches Recht das Seyende zu seyn; jener Unterschied und die daraus hervorgehende Unterordnung ist nur ein Unterschied des Wesens, der aber die Gleichwichtigkeit in Ansehung des seyend-Seyns, oder wie wir es kürzer ausdrücken, die existentielle Gleichheit nicht aufzuheben vermag.

Es kann hier noch überall von keinem sittlichen Verhältniß die Rede seyn; denn noch haben wir überall nichts gesetzt als blinde Natur, aber kein sittliches Princip. Oft genug sind wir belehrt worden, das Ideale stehe über dem Realen, das Physische sey dem Geistigen untergeordnet und Aehnliches, gleichwie es uns nie an solcher Belehrung gefehlt. Zwar diese Unterordnung schien aufs bestimmteste ausgesprochen, indem wir immer das dem Realen Verwandte als erste Potenz, das dem Idealen als zweite gesetzt. Allein es fange nur einer damit an, das, was untergeordnet seyn soll, als wirklich untergeordnet zu setzen: was hat er dann?

Er ist fertig gleich im Anfang; alles ist geschehen, und es gibt weiter keinen Fortgang.

Jenes ursprüngliche, nothwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener ersten Natur (nachdem nun alle einzelnen Begriffe wieder entfernt werden müssen, die nur gesetzt werden mußten, um zu diesem vollkommenen Begriff zu gelangen), nämlich daß sie ein ewig in sich selbst kreisendes Leben ist, eine Art von Cirkel, da das Unterste immer in das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft. Denn es ist vermöge der Natur der drei Principien unmöglich, sowohl daß jedes, als daß nicht jedes das Seyende sey, und es läßt sich darum in diesem Drang zum Daseyn nur ein alternirendes Setzen denken, da jetzt die eine, jetzt die andere das Seyende ist, abwechselnd die eine obsiegt und die andere weicht.

In diesem beständigen Umtrieb hebt sich natürlich der Unterschied des Höheren und Niederen wieder auf; es ist weder ein wahrhaft Oberes noch ein wahrhaft Unteres, weil abwechselnd das eine Oberes und das andere Unteres ist, sondern nur ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung, in der keine Unterscheidung ist. Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt sich in diesem Umlauf wieder auf. Es ist wohl ein Anfang der Potenz, der Möglichkeit nach darin, etwas, das Anfang seyn könnte, aber nicht wirklicher Anfang ist. Wirklicher Anfang ist nur ein solches, das sich selbst setzt als nicht seyend in Bezug auf das, das eigentlich seyn soll. Aber das, was Anfang in dieser Bewegung seyn könnte, erkennt sich nicht als Anfang, und macht mit den andern Principien gleichen Anspruch das Seyende zu seyn. Wahrer Anfang ist der, der nicht immer wieder anfängt, sondern beharrt. Wahrer Anfang ist, was Grund eines stetigen Fortschreitens ist, nicht einer abwechselnd vor- und zurückgehenden Bewegung. Ebenso ist nur das wahrhafte Ende, worin ein Wesen besteht, von dem es nicht wieder auf den Anfang zurückzugehen braucht. Also können

wir jenes erste blinde Leben auch erklären als ein solches, das weder seinen Anfang noch sein Ende finden kann; wir können in dieser Beziehung sagen, es sey ohne (wahrhaften) Anfang und ohne (wahrhaftes) Ende.

Da es nun nicht irgendwann, sondern von aller Ewigkeit her angefangen, um nie (wahrhaft) zu enden, und von aller Ewigkeit her geendet, um immer wieder anzufangen, so ist klar, daß jene erste Natur von Ewigkeit her, also gleich ursprünglich eine solche in sich selbst laufende Bewegung, und dieses ihr wahrer, lebendiger Begriff sey.

Dieß sind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt ist und nach außen ruhige Eigenschaften angenommen hat. Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Substanz im eigentlichen Verstand (id quod substat), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit.

Ewig erzeugt sich der Gegensatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegensatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben. Dieses ist die Feste (ἑστία), der Heerd des beständig sich selbst verbrennenden und aus der Asche wieder neu verjüngenden Lebens. Dieß das unermüdliche Feuer (ἀκάματον πῦρ), durch dessen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erschaffen worden, und das als ein in sich selbst laufendes, sich immer rückwärts wiederholendes und wieder vor sich gehendes einem der Propheten im Gesicht gezeigt worden; der Gegenstand des uralten Magismus und jener Feuer-Lehre, der zufolge auch noch der jüdische Gesetzgeber seinem Volke hinterlassen: der Herr dein Gott ist ein verzehrend Feuer, nämlich nicht seinem Innern und eigentlichen Wesen, wohl aber seiner Natur nach.

Unstreitig ist aber diese unablässig in sich selbst zurückgehende und wieder beginnende Bewegung der wissenschaftliche Begriff von jenem Rad

der Geburt, das schon einem der Apostel [1], den der tiefe Blick in die Natur auszeichnet, und auch später solchen, die aus Gefühl und Schauen geschrieben, als das Innere aller Natur geoffenbart worden.

Diese Bewegung läßt sich auch als eine Systole und Diastole vorstellen. Es ist eine völlig unwillkürliche Bewegung, die einmal angefangen sich von selber wieder macht. Das Wiederbeginnen, Wiederaufsteigen ist Systole, ist Spannung, die in der dritten Potenz ihre Akme erreicht, das Zurückgehen auf die erste Potenz ist Diastole, Erschlaffung, auf die aber unmittelbar neue Zusammenziehung folgt. Also ist hier der erste Puls, der Anfang jener durch die ganze sichtbare Natur gehenden alternirenden Bewegung, des ewigen Zusammenziehens und des ewigen Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Fluth.

Die sichtbare Natur ist im Einzelnen und Ganzen ein Gleichniß dieser immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, und macht sich selbst wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzusteigen. Die ganze Thätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in diesem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortschreitenden Proceß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze sichtbare Natur scheint zu keiner Beständigkeit gelangen zu können und in einem ähnlichen Cirkel unermüdlich umzuwandeln. Ein Geschlecht kommt, das andere geht, mit Mühe bildet die Natur Eigenschaften, Ansichten, Werke, Talente bis zu einem Gipfel aus, um sie dann Jahrhunderte wieder in Vergessenheit zu begraben, und in einem neuen Anlauf, auf neue Art vielleicht, aber doch wieder nur zu demselben Höchsten zu gelangen.

Aber so kommt jenes erste Wesen nie zum Seyn; denn nur zusammen erfüllen die drei Potenzen den Begriff der göttlichen Natur, und nur daß diese ist, ist nothwendig. Da also ein unablässiger Drang ist, zu seyn, und es doch nicht seyn kann, so bleibt es in der beständigen

[1] ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, Jac. 3, 6.

Begierde stehen, als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn. Hievon gilt das alte Wort: Es sucht sich die Natur und findet sich nicht (quaerit se natura, non invenit).

Bliebe das Leben hier stehen, so wäre nichts als ein ewiges Aus- und Einathmen, ein beständiger Wechsel von Leben und Sterben, der kein wahres Daseyn ist, sondern nur ein ewiger Trieb und Eifer zu seyn, ohne wirkliches Seyn.

Es ist klar, daß es vermöge der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen [Natur], also auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Daseyn kommen könnte.

Wie oder wodurch wurde das Leben von diesem Umtrieb erlöst und in die Freiheit geführt?

Da jedes der drei Principien gleiche Ansprüche hat das Seyende zu seyn, so kann der Widerspruch nicht dadurch gelöst werden, daß etwa eines auf Kosten der andern zum Seyenden wird. Da aber der Widerspruch auch nicht bleiben kann und doch eben dadurch bleibt, daß jedes für sich das Seyende seyn will: so ist keine andere Lösung denkbar, als daß alle gemeinschaftlich und freiwillig (denn wodurch sollten sie wohl gezwungen werden?) Verzicht thun das Seyende zu seyn, und also sich selbst ins bloße Seyn herabsetzen. Denn damit hört jene Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) von selber auf, die sich nicht auf ihr Wesen oder ihre besondere Natur bezog (vermöge welcher sie vielmehr sich eine Stufenfolge bilden), sondern nur darauf, daß jedes von Natur gleicherweise das Seyende zu seyn gedrungen war. Solange diese Nothwendigkeit fortdauert, müssen sie streben, alle an einer und derselben Stelle, nämlich an der Stelle des Seyenden, also gleichsam in Einem Punkte zu seyn; es wird eine gegenseitige Inexistenz gefordert; da sie doch unverträglich sind, und wenn eines das Seyende ist, dann nothwendig die andern nicht seyend seyn müssen. Diese Nothwendigkeit kann daher nur aufhören, wenn alle gleicherweise Verzicht thun das Seyende zu seyn; denn ist eines davon das Seyende, dann müssen ihrer Natur nach alle streben dasselbe zu seyn. Sobald nun diese Nothwendigkeit aufhört, wird Auseinandersetzung möglich; oder daß jedes in seine Potenz

tritt; es wird Raum, und jene blinde Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz verwandelt sich in das Verhältniß einer freien Zusammengehörigkeit.

Dieses nun wohl ist für sich einleuchtend genug; aber es entsteht die Frage: wie es möglich sey, daß alle, gemeinschaftlich, Verzicht thun das Seyende zu seyn.

An sich klar ist, daß überhaupt nichts sich als Seyendes aufzugeben vermag, als nur gegen ein Höheres. Wie das Herz des Menschen so lange zur selbstischen Begierde sich gleichsam berechtigt fühlt, als seine Sehnsucht, sein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird; wie die Seele nur sich setzt und stillt, indem sie etwas über sich erkennt, von dem sie überschwenglich beseliget wird, so kann auch jene blinde Sucht und Begierde der ersten [Natur] nur gegen ein Höheres verstummen, gegen das sie sich gern und willig als das bloße Seyn, als das nicht Seyende erkennt.

Hiezu kommt, daß jenes Aufgeben und zum Seyn Ersinken ein freiwilliges seyn soll. Nun ist aber in jener ersten Natur bis jetzt nichts als unwiderstehlicher Trieb, besinnungslose Bewegung. Solang sie nicht aus dieser unwillkürlichen Bewegung gesetzt ist, ist in ihr keine Freiheit denkbar. Sie selbst kann sich dieser Bewegung nicht entwehren, sie kann ihr nur durch ein anderes, und unstreitig nur durch ein Höheres entnommen werden. Und da jene unwillkürliche Bewegung auf der Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz beruhte, so kann sie von dieser Bewegung nicht frei werden, als indem ohne ihr Zuthun die Scheidung, Auseinandersetzung geschieht, und ihr so die Möglichkeit gegeben wird, diese Scheidung entweder anzunehmen, und so sich zu erretten aus dem Umtrieb, oder sie nicht anzunehmen, und so wieder jener blinden Sucht und Begierde anheimzufallen.

Auf jede Weise also kann die Befreiung und Erlösung ihr nur durch ein anderes kommen, das außer ihr, völlig unabhängig von ihr, und über sie erhaben ist; denn da sie sich gegen dasselbe als bloßes Seyn und nicht Seyendes erkennen soll, so ist dieß nicht möglich, ohne jenes andere zugleich als ihr wahrhaft Seyendes zu erkennen.

Von welcher Art nun dieses andere seyn werde, dieses ist natürlich der nächste Gegenstand der Betrachtung.

Offenbar ist nun zuvörderst, daß es von jener ewig beginnenden Natur nicht in einer stetigen Folge (in actu continuo gleichsam) als eine zu ihr gehörige Potenz gesetzt werden kann, vielmehr es ist außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose. Ebenso kann es nicht wieder, wie jene, Sucht, Begierde oder Natur seyn; sonst könnte es hier nicht helfen; vielmehr muß es frei seyn von aller Begierde, völlig sucht- und naturlos.

Aber eben darum kann es auch nicht ein nothwendig Wirkliches seyn, und da wir noch von keinem frei Wirklichen wissen, überhaupt kein Wirkliches. Und doch auch kein Nichtwirkliches. Es ist also das an sich weder Seyende noch Nichtseyende; sondern nur die ewige Freiheit zu seyn.

Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das Höchste nur über allem Seyn ist. Uns allen wohnt das Gefühl bei, daß die Nothwendigkeit allem Daseyn als sein Verhängniß folgt. Was nur wirklich ist oder wirklich zu seyn strebt, ist eben damit im Widerspruch, und Widerspruch ist die Ursache aller Nothwendigkeit. Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.

Den meisten, weil sie jene Freiheit nie empfunden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn, obwohl dieses Wort schon andeutet, daß alles, was nur ein Seyendes ist, inwiefern es dieß ist, ein Höheres über sich erkenne; daher fragen sie: was denn über allem Seyn gedacht werden könne, oder was das sey, das weder seyend sey noch auch nichtseyend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinn, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

> Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
> Wer Nichts in allem sieht, Mensch glaube, dieser siehts.

Sie ist nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil sie alles selbst ist.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.

Die Bedeutung der Verneinung ist allgemein eine sehr verschiedene, je nachdem sie auf das Aeußere oder Innere bezogen wird. Denn die höchste Verneinung im letzten Sinn muß eins seyn mit der höchsten Bejahung im ersten. Was alles in sich ist, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenschaften, woran es erkannt und gefaßt wird, und je mehr es Eigenschaften hat, desto faßlicher ist es. Das Größte ist rund, ist eigenschaftslos. Am Erhabenen findet der Geschmack, d. i. die Unterscheidungsgabe, nichts zu schmecken, so wenig als am Wasser, das aus der Quelle geschöpft ist. So nennt in sinnreichem Spiel ein älterer deutscher Schriftsteller denjenigen Willen arm, der, weil er sich selbst genug ist, nichts hat, das er wollen kann.

Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, darnach sehnt sich alles. Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es ist alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beständige Sucht nach der Ewigkeit.

Alles ruht nur, sofern es sein eigentliches Wesen, seinen Halt und Bestand in dem Willen gefunden, der nichts will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel.

Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in

den Zustand des Nichtswollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlichen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrungen überläßt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, desto weiter sich von ihm entfernt.

Man pflegt zu sagen: des Menschen Wille sey sein Himmelreich, und es ist wahr, wenn unter diesem Willen der reine, nackte, bloße Wille verstanden wird. Denn der Mensch, der in sein reines Wollen versetzt würde, allein wäre frei von aller Natur.

Also ist jenes Naturlose, dessen die ewige Natur begehrt, kein Wesen, kein Seyendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, sondern die ewige Freiheit, der lautere Wille, aber nicht der Wille zu etwas, z. B. Wille sich zu offenbaren, sondern der reine, sucht- und begierdelose Wille, der Wille sofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchste auch sonst ausgesprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts ist und doch alles; sie ist nichts, wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt und ihres nicht Seyns nicht gewahr wird. Sie ist höchste Einfalt, und nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist, wie auch schon einige Aeltere von einer Uebergottheit geredet. Sie ist nicht die göttliche Natur oder Substanz, sondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit sich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie in einem Feuer aufgeht, so ist sie nothwendig jedem unnahbar, der noch im Seyn befangen ist.

Alles ist einstimmig: Gott seinem höchsten Selbst nach sey reiner Geist. Ob aber alle die ganze Reinheit und Schärfe dieses Gedankens gedacht, möchte zu zweifeln erlaubt seyn.

Zwar die älteren Theologen lehren ausdrücklich, durch den Ausdruck Geist werde Gott nicht in eine besondere Classe oder Kategorie von Wesen gesetzt, etwa in die der sonst so genannten reinen Geister, oder daß er etwa nur Geist wäre im Gegensatz von Naturdingen. Gott

sey über alle Geister, der geistigste Geist, reiner unfaßlicher Hauch, gleichsam der Geist von allem Geist. Insofern fällt die Geistigkeit Gottes mit der Einfachheit seines Wesens zusammen.

Mit dieser Einfachheit verträgt sich, nach der Theologen eigner Lehre, nicht nur keine Art von Gegensatz, sondern auch nicht einmal, daß der Gottheit irgend etwas auf eine von ihrem Wesen unterschiedene Weise zugeschrieben werde.

Man kann nach dieser Lehre streng genommen von der Gottheit nicht sagen, sie sey gut; denn dieß lautet so, als käme das gut zu ihrem Seyn als etwas anderes hinzu; aber es ist ihr Seyn selbst, sie ist wesentlich gut und insofern nicht sowohl gut als die Güte selbst. Ebenso: Gott ist nicht eigentlich ewig, sondern selber seine Ewigkeit. Der lauteren Gottheit kann kein von ihrem Wesen verschiedenes Wirken zugeschrieben werden; ein solches würde sich zum Wesen wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhalten, aber in Gott ist nichts Potentielles, er ist lauterer Actus. So kann man streng genommen die Gottheit nicht bewußt nennen, denn dieß würde einen Unterschied ihrer selbst von einem, dessen sie sich bewußt ist, voraussetzen, da sie doch ganz lauteres Bewußtseyn und überall nichts ist als eben sie selbst, und alles in ihrem Wesen aufgeht. Nach eben dieser Lehre kann man die Gottheit an sich selbst nicht wollend nennen, weil sie der Wille, die lautere Freiheit selbst ist, obwohl aus eben diesem Grunde auch nicht nichtwollend. Endlich folgt aus dieser Lehre auch jener uralte, nur den ganz Unkundigen befremdliche Satz, daß die Gottheit an sich selbst weder ist noch auch nicht ist, oder in einer andern, wiewohl minder guten Wendung, daß sie sowohl ist als auch nicht ist. Sie ist nicht, nämlich so, daß ihr das Seyn als etwas von ihrem Wesen Verschiedenes zukäme, denn sie ist selbst ihr Seyn, und doch kann ihr auch das Seyn nicht abgesprochen werden, eben weil in ihr das Seyn das Wesen selber ist.

Wenn daher nach dem sogenannten ontologischen Erweis aus eben dieser Einheit des Seyns und Wesens folgen sollte, Gott sey ein nothwendig existirendes Wesen: so war dieß eigentlich ein Nichtverstehen jener Idee. Denn der Begriff des Seyenden schließt einen Unterschied

von dem Seyn in sich, der eben in Ansehung der Gottheit verneint wird, und nach einem alten Spruch hat das, was das Seyn selber ist, kein Seyn (Ejus quod est Esse, nullum est Esse).

Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn.

Ebenso offenbar ist aber, wie jene Einheit des Wesens und des Seyns (die sich hier von selbst als der Ausdruck der höchsten Geistigkeit darstellt) keineswegs den ganzen Begriff des lebendigen Gottes erschöpfe. Wissenschaft so wenig als Gefühl können sich befriedigen mit einem Gott, der nicht ist, weil er das Seyn selbst ist, der nicht lebendig, weil das Leben selber, nicht bewußt, weil lauteres Bewußtseyn ist. Beide fordern einen Gott, der noch auf eine besondere von seinem Wesen verschiedene Weise da ist, der nicht bloß seinem Wesen nach Wissen ist, sondern ausdrücklich und insbesondere weiß, dessen Wirken nicht in seinem Wesen aufgeht, sondern der in der That, nämlich auf eine von seinem Wesen unterscheidbare Weise, wirkt.

Doch diese Bemerkung setzt uns in Gefahr, dem vorzugreifen, was nur durch allmähliche Entwicklung offenbar werden soll. Nur dieß sey noch bemerkt: wie ganz in der letzten Zeit der Faden geistiger und doktrineller Ueberlieferung abgerissen, welche Unwissenheit selbst längst vorhanden gewesener Begriffe sich verbreitet hatte, erhellt daraus, daß einige verfolgt worden, weil sie behaupteten, es lasse sich der Gottheit dem höchsten Begriff nach kein Seyn zuschreiben, obschon dieß von den ältesten Zeiten her gelehrt wurde; daß andere jene Einheit des Wesens und Seyns, da sie wieder in der ganzen Strenge und zugleich mit der Folge gelehrt wurde, daß die Gottheit an sich selbst weder seyend noch nicht seyend sey, bestreiten zu müssen glaubten, ohne zu ahnden, daß sie in ihr die uralte Grundlage von der Geistigkeit Gottes bestritten, ohne zu wissen, daß es die älteste Lehre ist: Gott sey das Ueberwirkliche, Ueberseyende (τὸ ὑπερόν), also über Seyn und Nichtseyn Erhabene.

Um aber jetzt in den Zusammenhang der Untersuchung zurückzukehren, so erhellt aus diesen Bemerkungen, daß der Begriff jenes an

sich weder Seyenden noch nicht Seyenden, jener naturlose Zustand, den wir außer und über der ewigen Natur setzen, einer und derselbe ist mit dem Begriff, der von jeher als der höchste der Gottheit betrachtet worden.

Vermöge der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur (dieß ist bewiesen) kommt es weder in Gott selbst noch außer ihm zum wirklichen Daseyn. Darum mußten wir außer und über jenem Nothwendigen von Gott, das in den drei Potenzen die ewige Natur ausmacht, noch ein anderes erkennen, das die ewige Freiheit, das lautere Wollen selbst ist. Oder in einer andern Wendung: wir mußten erkennen, daß in dem wirklichen lebendigen Gott eine Einheit sey von Nothwendigkeit und Freiheit.

Wie nun aber durch jenes Höhere der Widerspruch versöhnt, das blinde mit sich selbst streitende Wesen von der Nothwendigkeit erlöst werden könne, dieses ist, was uns zunächst darzustellen obliegt.

Zunächst ist ihm schon eben durch jenes Höhere die Möglichkeit gegeben zum Seyn zu werden, da es einerseits nur gegen ein Höheres aufgeben kann, Seyendes zu seyn, und andererseits eben dieses Seyende kein Seyn hat, und also nur beziehungsweise seyend seyn kann, dadurch daß ihm ein anderes das Seyn ist. Denn obwohl an sich selbst das weder Seyende noch Nichtseyende, kann es sich doch gegen alles andere nur als das Seyende verhalten; nicht daß es als das, das an sich weder ist noch nicht ist, aufgehoben wird, sondern daß es eben als das weder Seyende noch nicht Seyende seyend ist.

Aber in jenem ewig anfangenden Leben liegt selbst der Wunsch, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangsal zu entkommen; und durch seine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung (denn noch ist es das lautere Wollen selbst), gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert sich zur Sehnsucht, die wilde Begierde löst sich in das Verlangen auf, mit dem Willen, der nichts will, mit der ewigen Freiheit sich als mit dem eignen wahren oder höchsten Selbst zu verbünden.

Nun hat die sich sehnende Natur zu jenem lauteren Geist keinen Bezug, als daß dieser die Freiheit ist zu seyn, und insofern das gegen

alles Seyende (τὸ ὌΝ); sie dagegen in sich die Möglichkeit hat, ihm zum Seyn, zum Subjekt (das Wort im eigentlichen Verstand genommen), gleichsam zum Stoff der Verwirklichung zu werden.

Nur ist hier folgender Unterschied. Des unmittelbaren Bezugs zu dem unfaßlichen Geist ist die Natur nur durch dasjenige fähig, was in in ihr selbst Geist, frei und über das nicht Seyende (A = B) und das Seyende (A^2) gleicherweise erhaben ist. Denn nur was selbst frei ist von allem Gegensatz, kann dem Widerspruchlosen sich nahen. Nun hängt wiederum dieses (das A^3) mit dem Untersten (A = B) nicht unmittelbar, sondern nur durch das Mittlere (A^2) zusammen. Um also mit dem Ueberseyenden in Bezug zu kommen, muß die ewige Natur in sich selbst jene Verfassung annehmen, daß, was in ihr das Freie ist, über das andere sich erhebt und zum unmittelbaren Subjekt wird des an sich unergreiflichen Geistes, von den beiden andern Principien aber jedes sich niederläßt an den ihm angemessenen Ort, dergestalt daß die erste Potenz den tiefsten, die zweite den mittleren, die dritte aber den obersten Ort einnehme.

Dieß ist die natürliche Wirkung aller Sehnsucht, daß nämlich das dem Höheren Aehnliche sich erhebt, das ihm weniger Aehnliche aber, wodurch jenes in seiner Erhebung gehemmt wurde, sich niederschlägt und herabsetzt in die Tiefe. Nur in dem Anblick des Höchsten lernt jedes Princip die ihm zukommende Stelle kennen; nur im Höchsten ist das Maß. Kein niedereres, aber des Höchsten empfängliches Wesen kann desselben theilhaftig werden ohne Scheidung in sich selbst, ohne gleichzeitige Erniedrigung des geringeren Theils, der, weil für sich selbst unfähig mit dem Höchsten in Bezug zu kommen, nur dadurch, daß er das Höhere frei läßt, selbst mit ihm in leitende Verbindung kommen kann, und Erhöhung desjenigen Theils, der von Natur bestimmt ist, mit dem Höchsten in unmittelbarem Bezug zu seyn. Diese Scheidung, dieses innere Auseinandergehen, das Werk der wahren Sehnsucht, ist die erste Bedingung alles Rapports mit dem Göttlichen.

Dieser Eintritt der Sehnsucht in der ewigen Natur bezeichnet einen neuen Moment, den wir darum in der Betrachtung festhalten

müssen. Es ist jener Moment, den die ahndende Vorwelt durch das Auseinandergehen des Welteis bezeichnete, unter welchem sie eben jenes geschlossene Rad, jene undurchdringliche, nirgends festzuhaltende Bewegung andeutete; jener Moment, da zuerst Irdisches und Himmlisches sich schied.

Die Ursache dieser Krisis ist ohne Wollen oder Thun jenes allerlautersten Wesens: zuerst indem die ewige Natur dasjenige in ihm erblickt, gegen das sie zum Seyn, zum bloß Aussprechlichen werden, und also zugleich in allen ihren Kräften aufgeben kann, das Aussprechende, Seyende zu seyn; sodann weil dieses ihm die Sehnsucht erweckt, aus dem ewigen Umtrieb zu entkommen und zu Bestand und Ruhe zu gelangen; ferner weil jenes Höchste das Maß ist, an dem das niederere Princip seine Niederkeit, das höhere seine Würde erkennt. Aber die Sehnsucht macht den bloßen Anfang und nur die erste innere Bemühung (nisus) zur Scheidung; bestätigt wird sie erst, indem durch diesen inneren Anfang nun wirklich der Bezug zu jenem Höchsten entsteht; und bleibend wird sie erst, indem die ewige Natur, durch die bestätigte Scheidung selbst in Freiheit gesetzt, sich zu entscheiden vermag, und nun, kraft eines ewigen Willens oder Entschlusses, sich ewig und untrennbar jenem Höchsten als sein unmittelbares Subjekt verbündet und ihm zum beharrlichen Seyn, zur bleibenden Unterlage wird, darum in sich nicht weniger lebendig oder seyend, vielmehr erst dadurch zum wahren, seligen, geordneten Leben erhoben, daß sie gegen das Höchste zum Seyn wird.

Denn jeder Sache ist nur wohl, indem sie an ihrem Ort ist. Das Untere, wenn es das Obere frei läßt, wird auch von ihm frei, und nimmt so die ihm eigne und gebührende Selbständigkeit an. Hinwiederum aber kann sich das Höhere nun frei entfalten, indem es sich über das Geringere erhebt und den ihm zukommenden Ort einnimmt.

Die Scheidung beruht zunächst darauf, daß das Verhältniß jener unverbrüchlichen aber unaussprechlichen Einheit, da ein jedes das Seyende, d. h. dasselbe also gleichsam an Einem Ort und in Einem Punkt seyn sollte, in das der Totalität verwandelt, also jenes blind nothwendige

Wesen, welches das Eins zu seyn trachtete und es doch nicht seyn konnte, zum All herabgesetzt wird.

Also wird in jener, nicht ein für allemal geschehenen, sondern ewig und immer und noch jeden Augenblick geschehenden Unterwerfung und Scheidung jenes dunkle undurchdringliche und unaussprechliche Wesen zum All.

Um aber vom Besonderen zu reden, so wird das Höchste der ewigen Natur, was in ihr selbst frei und Geist-ähnlich ist (A^3), zum unmittelbaren Subjekt der lauteren Gottheit erhoben; die beiden andern Potenzen aber, die gleich uranfänglich nur Bedingung und gleichsam der Weg zu diesem Höchsten (zum A^3), und insofern ein von diesem Verschiedenes waren, setzen sich durch ihr Ersinken selbst, und indem das Höhere aufsteigt, in ihrer Freiheit und Unabhängigkeit fest, als Grundlage und gleichsam ersten Stoff alles von dem göttlichen Subjekt Verschiedenen, als die Bleib- und Wohnstätte (Mayon, Psalm 90, 1) der Kreatur von Ewigkeit, als das, was ewig zwischen Gott und den erschaffenen Wesen in der Mitte ist; andererseits aber als das Aeußere, das erste Sichtbare von Gott, als jene Glorie und Herrlichkeit, mit der sich zunächst das göttliche Subjekt (A^3), mittelbar aber die unsichtbare Gottheit selbst gegen die Kreatur umkleidet.

Dieß ist das Erbtheil der Kreatur von Ewigkeit, daß sie, die in dem lauteren Feuer des Geistes nicht leben könnte, eine gegen dieses leidende Unterlage hat, die jedoch nach innen voll Kraft und Leben ist. Ein solcher erster, von Gott in gewissem Betracht unabhängiger Urstoff ist nothwendig zu denken, wenn nicht die Kreatur aus dem Wesen der freien lauteren Gottheit ausgeflossen oder erschaffen seyn soll, eine schon an sich, jedoch auch darum unzuläßige Meinung, weil sie alle Freiheit der Kreatur gegen Gott aufhebt. Nur muß dieser Urstoff nicht als ein von Ewigkeit gewesener, sondern als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabsetzung dazu gewordener (wie wir eben gezeigt) begriffen werden, wodurch, wenn der Fortgang nur richtig gefaßt worden, sogleich die Schwierigkeiten verschwinden, welche der Vorstellung einer ewigen Materie in andern Systemen, wo das Successive der Ideen verloren gegangen, sich entgegenstellen.

Aber obwohl gegen das Höchste (A^3) beide nur Stoff und Unterlage, nehmen doch die beiden ersten Potenzen unter sich das ihnen zukommende Verhältniß an, so daß die erste (die ewige Kraft der Verneinung) zum Untersten, die entgegengesetzte aber (in der das Geistige offenbar und die verneinende Kraft zurückgedrängt ist) zum beziehungsweise Höheren wird.

Es ist zwar der Sache angemessen, daß eben das, was Verneinung aller Offenbarung schien, jene Kraft Gottes, durch die er sich selbst versagte und in sich abschloß, daß eben dieses zum Grund aller Offenbarung gelegt wird, und nun fortan wirklich als der ewige Anfang, als die erste Staffel und Unterlage des unsterblichen Lebens bestätigt wird.

Das Tiefste und Unterste also, das aus jener Unaussprechlichkeit herausgesetzt und offenbar wird, ist jene Kraft des Anfangs, die das Wesen an- oder in sich zieht und ins Verborgene zurückdrängt. Der Grundtext der Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke, andeutend damit, die ganze sichtbare Welt habe einst in jener Verneinung gelegen, und sey nur durch eine spätere Entfaltung aus ihr hervorgehoben worden. Aber eben darum liegt sie noch immer in ihr, noch jetzt ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt.

Jene Kraft des Anfangs also ins Aussprechliche und Aeußere gesetzt, ist der Urkeim der sichtbaren Natur, aus dem sie in der Folge der Zeiten entfaltet worden. Die Natur ist ein Abgrund von Vergangenheit, aber das ist das Aelteste in ihr, was auch jetzt das Tiefste, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird. Aber dieß ist eben jene beständige Neigung, das Wesen zu verschließen und ins Dunkel zu setzen.

Die wahre Ur- und Grundkraft alles Körperlichen ist das anziehende Wesen, das ihm Gestalt gibt, es auf den Ort einschränkt und ein an sich Geistiges und Unfaßliches verkörpert. Dieses zwar widerspricht ihm beständig und gibt sich als ein verflüchtigendes, vergeistigendes, allen Schranken feindseliges Wesen kund, aber überall erscheint es

nur als ein aus ursprünglicher Verneinung Hervortretendes, jene anziehende Kraft dagegen als das Festmachende von ihm, als sein eigentlicher Grund.

Jene Neigung (das Wesen zu verschließen) ist sogar in den gewöhnlichen Ausdrücken anerkannt, die Natur entziehe sich dem Anblick und verberge ihre Geheimnisse; nur durch eine höhere Macht gedrungen entlasse sie alles, was wird, aus der ursprünglichen Verborgenheit. In der That wird alles in ihr nur durch Entwickelung, d. h. unter dem beständigen Widerspruch einer einhüllenden, einschließenden Kraft, und sich selbst überlassen würde sie noch jetzt alles in jenen Zustand einer gänzlichen Verneinung zurückführen.

Für sich selbst gleicht die Natur jener bei Zeus Gastmahl erscheinenden Penia; nach außen Armuth und äußerste Bedürftigkeit, verschließt sie nach innen göttliche Fülle, die sie aber nicht offenbaren kann, bevor sie mit dem Reichthum, mit dem Ueberfluß selbst, jenem überschwenglich und unerschöpflich mittheilsamen Wesen (A^2) sich vermählt hat. Aber auch dann erscheint, was ihrem Schoß sich entwindet, unter der Form und gleichsam dem Druck jener ursprünglichen Verneinung, ein Bastardkind des Bedürfnisses und des Ueberflusses.

Ihrem Grunde nach ist also die Natur aus dem Blinden, Finstern und Unaussprechlichen Gottes. Sie ist das Erste, der Anfang in dem Nothwendigen Gottes. Die anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniß aller sichtbaren Dinge, ist die ewige Kraft und Stärke selber, die herausgesetzt ersehen wird an den Werken der Schöpfung. Die Natur ist nicht Gott; denn sie gehört nur zum Nothwendigen Gottes, da streng genommen Gott nur nach seiner Freiheit Gott heißt; und auch von diesem Nothwendigen ist sie nur ein Theil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieses nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit sich gleichsam begeben.

Die Systeme, die von oben herabsteigend den Ursprung der Dinge erklären wollen, kommen fast nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüsse der höchsten Urkraft irgend einmal ein Aeußerstes

erreichen, unter dem nichts ist, und das, selbst nur noch ein Schatten von Wesen, ein Geringstes von Realität, nur gewissermaßen noch seyend heißen kann, eigentlich aber nicht ist. Dieß ist der Sinn des nicht Seyenden bei den Neuplatonikern, die das wahre aus Platon nicht mehr verstanden. Wir, der entgegengesetzten Richtung folgend, erkennen auch ein Aeußerstes, unter dem nichts ist, aber es ist uns nicht ein Letztes, sondern ein Erstes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Wesen, sondern thätige Verneinung.

Aber nicht bloß insofern, als sie in ihre eigne Potenz tritt, gelangt die Natur in jener großen Entscheidung zur Aussprechlichkeit, sondern auch insofern, als allein durch das Verhältniß, in welches sie jetzt tritt, der innere Widerspruch in ihr selber besänftigt wird, der bis jetzt nur darum nicht bemerkt worden, weil wir immer das Ganze vor Augen hatten.

Denn nicht in dem Maß stillschweigend und todt, als wir bis jetzt anzunehmen schienen, ist jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Wesen. Sich selbst für sich unfühlbar, aber geengt und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es sich als geistiges, bejahendes Wesen, und dringt seiner Natur gemäß um so mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden. Aber die verneinende Kraft läßt nicht aus; könnte sie auslassen, so ginge alles zurück; denn sie ist die Kraft des Anfangs.

Also ist jene erste Potenz nicht bloß in jenen allgemeinen Zustand des Widerspruchs verwickelt, worin wir das Ganze erblickt haben, sondern auch in ihr selbst ist der Widerspruch, und in ihr für sich betrachtet liegt der Grund einer rotatorischen Bewegung. Sie fühlt in sich das widerstrebende Wesen und kann es doch nicht gebären, denn sie ist ihm noch äquipotent; es ist ihr Gesetz zu bleiben, das Geistige immer wieder fest zu machen und so den Grund zu erhalten des ewigen Fortschritts. Aber je stärker sie zieht, um das Wesen in die Tiefe zu bringen, desto mehr widerstreitet dieses, wie alles, was ausbreitsamer Natur ist, nur um so gewaltsamer sich auszudehnen strebt, je mehr es zusammengedrückt worden.

Da sie also in sich widerstreitende Kräfte vereint, wovon die eine immer nach außen verlangt, die andere nach innen zurückdrängt, so ist auch ihr Leben ein Leben der Widerwärtigkeit und der Angst, da sie nicht aus noch ein weiß und ebenfalls einer unwillkürlichen umdrehenden Bewegung anheimfällt.

Aber alles sehnt sich nach beharrlichem Seyn; nichts will im Widerspruch verharren. So auch jene Potenz des Anfangs. Aber sie für sich kann nicht aus dem Widerspruch herauskommen; denn es ist ihre Natur, im Widerspruch zu seyn. Nur Eine Hülfe könnte ihr werden, nämlich, wenn sie mit dem höheren Princip (dem A^2) aus jenem alternirenden, gegenseitig ausschließenden Verhältniß in ein organisches träte, welches in jener anfänglichen Gleichwichtigkeit unmöglich ist, da beide so zu sagen in Einem Punkte seyn wollen, weil beide gleichen Anspruch machen das Seyende zu seyn. Wenn aber das verneinende Princip ($A = B$) sich nur als Potenz des Wesens erkennt und damit dem andern ihm entgegengesetzten (dem A^2) Raum macht, dann kann dieses ihr hülfreich werden und ihr Befreiendes vom Widerspruch, denn jenes andere ist das seiner Natur nach aufschließende und befreiende. Ist also dieses andere, so muß eben darum auch das erste bleiben, damit etwas sey, das es aufschließen und befreien könne; und jenes Verhältniß einer erst ausschließenden Gleichwichtigkeit verwandelt sich in das einer nothwendigen Verkettung, da, wenn das eine, dann und eben darum auch das andere ist.

Wäre nicht eine Potenz der Verneinung, so wäre kein Grund, daß die bejahende, aufschließende wäre. Hinwiederum aber kommt jene nur durch diese zum Bestand. Denn nun kann die verneinende Kraft ruhig wirken und immerfort das Wesen zurückdrängen; vorangehender Weise (antecedenter) ist das Seyende noch immer gefesselt, und nur folgender Weise, durch eine höhere Potenz, wird es befreit. Es ist kein Widerspruch, daß, was in einem vorhergehenden Moment eingeschlossen war, in einem folgenden frei werde: vielmehr mußte es eingeschlossen seyn, um befreit werden zu können. Die einschließende Kraft wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt, daß eine andere ihr

folgende Kraft das Eingeschlossene in Freiheit setzt. Es entsteht hier zuerst ein Vor und Nach, eine eigentliche Articulation und damit Beruhigung. Die an- oder in sich ziehende Kraft wird sich erst als Kraft des Anfangs fühlbar, indem sie durch das ihr folgende Princip überwunden wird, und auch das jetzt Befreite erkennt sie jetzt erst als sein nothwendig Vorausgehendes (Prius), als seinen ersten Grund und Halt, und liebt sie als Bedingung, gleichsam als Gefäß, in dem es aufgeht.

Zur Erläuterung dieses Verhältnisses mag ein ähnliches dienen, das jedoch dem letzten Grunde nach eigentlich nur dasselbe ist. Vorlängst wurde versucht, die Materie als Erzeugniß zweier Kräfte darzustellen, derselben, die sich uns bisher als die Urkräfte alles Lebens gezeigt haben; der anziehenden und der ausbreitenden. Aber noch nie wurde begreiflich, wie, die beiden Kräfte als äquipotent (von gleicher Potenz) angenommen, aus ihrem Zusammenstoß etwas Greifliches und Bestandhaltendes hervorgehen könne. Denn man mag nun annehmen, daß die zwei Kräfte gleich stark oder die eine überwiegend sey, immer müßten sie unter jener Voraussetzung sich wechselseitig (wie die zwei gleichen Gewichte am Hebel), oder die stärkere müßte die schwächere aufheben; in jenem Fall bliebe überall nichts Fühlbares übrig, in diesem bliebe die stärkere Kraft mit ihrem Ueberschuß allein stehen, ohne daß auch hier etwas Körperliches entstünde. Dieses ist auf keine Weise zu ändern, wenn man nicht auch hier jenes Vorangehen und Folgen (ein Prius und Posterius, einen Potenzunterschied) zwischen den Kräften annehmen will. Ist aber der Zustand der Einwickelung, des Verschlungenseyns der ausbreitenden Kraft durch die anziehende der erste, der sodann erst nachfolgender Weise durch eine andere von der ersten unabhängige Potenz überwunden wird: dann erst, weil jede Kraft in ihrem Seyn und Wesen bleibt, muß ein Erzeugniß hervorgehen, das wie die Materie zwischen gänzlicher Verschließung und völliger Ausbreitung gleichsam angehalten in der Mitte steht.

So also wird jene Potenz des Anfangs, die für sich unbeharrlich und bestandlos ist, erst durch das organische Verhältniß zu der höheren zu Bestand gebracht; in dieses organische Verhältniß selbst aber wird

sie erst durch die Scheidung gesetzt, da das ursprüngliche Eins All wird, und ein jedes der Principien in seine eigne Potenz, in das seiner besondern Natur angemessene Verhältniß tritt.

Jenes andere Princip also, das gleichsam der Natur Heiland und Befreier ist, muß auf jeden Fall außer und über dieser Natur seyn und sich schon darum zu ihr wie Geistiges zu Leiblichem verhalten. Doch nur als ein solches Geistiges, zu dem die Natur die nächste Staffel, und das auch wieder eines unmittelbaren Bezugs zu ihr fähig ist.

Die Sprache des Volks sieht die Erde als den Ort an, wo das Wesenhafte unterdrückt und gefesselt ist, und nennt die Gegend, wo es frei und in seiner eignen Wesentlichkeit wohnt, den Himmel. Ist also jene Potenz des Anfangs herabgesetzt ins Seyn und zu Bestand gebracht, der Urkeim der künftigen sichtbaren Natur, so werden wir nicht irren, wenn wir behaupten, daß jene höhere Potenz, in der vielmehr das Wesen offenbar und die verneinende Kraft verborgen ist, ins Seyn herabgesetzt, nichts anderes als der Urstoff der reinen himmlischen Wesenheit und die Grundlage und gleichsam erste Materie der zukünftigen Geisterwelt sey. Denn auch jene höhere Potenz, obwohl gegen die niedere wie lauter Geist und Leben, ja die Eröffnerin aller ihrer Wunder, kann doch gegen eine höhere wieder ersinken, Stoff werden und leidende Eigenschaften annehmen, und so fremd der Ausdruck lauten mag, daß auch die Geisterwelt einen Stoff, eine Basis habe, auf der sie ruht, nichts kann außer Gott wahrhaft daseyn, das nicht aus einer von seinem höchsten Selbst verschiedenen Unterlage erschaffen worden.

Daß es himmlische Einflüsse sind, durch welche alles irdische Leben besteht und regiert wird, und daß ohne diese Einflüsse bald eine Stockung aller Kräfte, eine rückgängige Bewegung alles Lebens entstehen würde, davon überzeugt die höchste Forschung wie die täglich wiederkehrende Beobachtung. Luft, Wasser und alle Elemente sind nur verstandlose Werkzeuge, deren Zusammenordnung und In-Eins-Stimmung nur durch eine von ihnen verschiedene und über sie erhabene Ur-Sache unterhalten werden muß, welche daher von den Alten die fünfte Wesenheit

genannt wurde. Wie unvermögend für sich die untergeordneten Kräfte sind, erhellt aus jenen Jahren eines allgemeinen Mißwachses, der ohne besondere Vorgänge in der äußeren Natur bei nicht ungewöhnlicher Luft, Wärme, Regen, Witterung entsteht. Aber diese himmlischen Einflüsse, welche gleichsam die beständige Arzenei unserer Erde sind, von denen Leben und Gesundheit ausgeht, kommen, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt aus jener Urquelle alles Lebens, und sind unmittelbare oder mittelbare Ausflüsse der Geisterwelt, deren Wesen allein der beseelende Hauch der ganzen Natur ist, ohne den sie bald in eine rückgängige Bewegung und dadurch in Zerrüttung gerathen, zuletzt jenem ursprünglichen Widerspruch und der anfänglichen Bestandlosigkeit wieder anheimfallen würde, aus der sie nur durch das organische Verhältniß zu der Geisterwelt gesetzt worden.

Es ist allgemeiner Glaube, daß die Geisterwelt der Gottheit näher sey als die Natur, und wie der sterbende Sokrates sagt, er gehe zu Gott, bedient sich noch immer die Frömmigkeit von dem Frommen desselbigen Ausdrucks. Dieses nun möchte darauf beruhen. Jenes ganze Leben, das wir im Vorhergehenden beschrieben, ist nur der Weg zu Gott, die ewige Bewegung, von welcher Natur der Anfang ist, der Intention nach nur eine fortschreitende Verwirklichung des Höchsten, wo jede folgende Stufe der lautern Gottheit näher ist als die frühere. Insofern kann der Uebergang des Menschen in die Geisterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, vorausgesetzt, daß er den Weg des Lebens (der darum so heißt) gewandelt, nicht durch eigne Schuld die Richtung verkehrt und aus der aufsteigenden in die herabsteigende umgewandelt hat.

Gewöhnlich ist auch die Geisterwelt im Gegensatz der Natur die Ewigkeit zu nennen. Denn diese ist das zwar ewig aber doch Beginnende und behält die Natur des Anfänglichen. Das an sich selbst Seyende aber (A^2) ist von der Natur des Ewigen. Der Ewigkeit widerspricht das Gezeugtwerden nicht, denn gleichwie nur das Beginnende zeugen kann, so das Ewige nur gezeugt werden.

Aber hat nun auch diese höhere Potenz Bestand für sich? Ist

nicht auch in ihr Gegensatz, damit ein Grund des Widerspruchs und jener unseligen Bewegung?

Wir haben sie angenommen als Princip, in dem das Geistige nach außen gewendet, die dunkle Urkraft verneint innerlich gesetzt ist. Aber wie in jener Potenz des Anfangs das ausbreitsame Wesen der Verneinung entstrebte, so in dieser die verdunkelnde Urkraft. Die zweite Potenz ist unabhängiges, selbständiges Wesen für sich; auch in ihr liegt der Stoff, zu einer eignen Welt entfaltet zu werden. Aber es ist ihr Gesetz, die verneinende Urkraft zurückzudrängen; also ist auch ihr ein Widerstreit der Richtungen nothwendig, auch sie für sich selbst fällt jener wirbelnden Bewegung anheim, welche überall der Anfang und die erste Erscheinung schöpferischer Kräfte zu seyn scheint.

Auch sie kann nicht sich selbst helfen; auch ihr kann nur durch ein Höheres geholfen werden. Aber in jenem ersten ausschließenden Streben, da ein jedes für sich das Seyende seyn wollte, erkennt sie kein Verhältniß zu einem andern außer ihr. Auch sie also wird in der großen Scheidung nicht bloß vom allgemeinen Widerspruch losgewickelt, auch von dem inneren befreit und zu Bestand gebracht. Denn indem sie an die ihr zukommende Stelle tritt, sich selbst nur als Potenz, und ein Höheres über sich erkennt, wird sie gegen dieses Höhere zum Seyn, so daß es in ihr als in seinem Stoff oder unmittelbaren Element wirken kann. Indem nun sie selbst in sich immer bleibt, was sie ist, nämlich ewiges, die verneinende Kraft in sich haltendes und verbergendes Ja, ist es kein Widerspruch, wenn jenes Höhere (A^3) die verneinende Kraft in ihr befreit und so mit Besonnenheit und Absicht zu einer andern Welt sie entfaltet. Denn ihre Natur ist nur, daß sie ursprünglich bejahendes Princip sey, das die dunkle Urkraft einschließt; es wird nur gefordert, daß dieß ihr Grund oder Anfang sey: was aber nachfolgender Weise geschieht, hebt jenen ersten Grund nicht auf, bestätigt ihn vielmehr, weil es ihn voraussetzt.

Solange jenes geistige Wesen mit der verneinenden Urkraft im Streit lag, war es, gegen seine Natur, welche ausfließender, ausquellender Art ist, gezwungen nach innen zu wirken, und konnte so

auch der ihrer Hülfe bedürftigen Natur nicht helfen. Nun durch eine höhere Potenz das bejahende Wesen gegen die verneinende Kraft in Freiheit gesetzt ist, kann die Geisterwelt frei ausfließen und nach unten oder in die Natur wirken. Dergestalt, indem das Dritte dem Zweiten eben das ist, was es selbst dem Ersten, entsteht endlich der vollkommenste Einklang, und erst durch das Dritte ist wie mit Einem Hauch zumal das Ganze beseelt.

Aber auch dieses Dritte ist für sich des Bestands unfähig. Denn solang blinde Nothwendigkeit herrschte, da keine Auseinandersetzung der Kräfte war, und jenes reine gegensatzlose Wesen (A^3) nur im Streit gegen die anderen Seyendes seyn konnte, mußte es sich gegen diese als verzehrendes Feuer zurückwenden; wie den Gegensatz die Einheit, so schloß die Einheit der Gegensatz aus; aber eben damit war der Grund zu jener alternirenden Bewegung, zu dem beständigen Wiederaufleben des Gegensatzes, dem beständigen Wiederbeginn gegeben, denn weder die Einheit sollte allein seyn noch der Gegensatz, sondern sowohl die Einheit als der Gegensatz.

Konnte die Einheit (A^3) sich erheben und außer dem Gegensatz seyn, dann konnte auch der Gegensatz außer der Einheit bestehen, und es war kein Widerspruch. Aber dieß war in jener anfänglichen Aequipollenz und Ungeschiedenheit der Principien unmöglich. Da also das seinem Wesen nach freie, aber aus der Nothwendigkeit geborene Princip sich von dem untergeordneten nicht losreißen konnte, und der freie, lebendige Fortschritt von dem Niedereren ins Höhere, vom Höheren ins Höchste gehemmt war, mußte Jenes, das nicht vor sich gehen konnte, zurückwirken, und so ein rückgängiger Proceß entstehen, der wie immer mit Verzehrung des vorher Gebildeten (mit Feuer) endete, wie in organischen Körpern, wenn das Untergeordnete so gesteigert wird, daß sein Gegensatz gegen das Höhere und damit die Freiheit des letzteren aufgehoben ist, freiwillige Selbstverbrennung eintritt; nur daß jenes Leben, weil das an sich unsterbliche, das gar nicht nicht seyn kann, immer neu aus der Asche als ein Phönix wieder auflebt, und so der ewige Cirkel entsteht, den wir im Vorhergehenden beschrieben haben.

Wie also das Erste nur durch sein organisches Verhältniß zu dem Zweiten, dieses nur durch ein gleiches Verhältniß zu dem Dritten Bestand haltend wird, das Dritte aber nicht von sich selbst sich erheben, als das, was es ist (als höchste Potenz), zum Actus gelangen kann: so sinkt wieder das Ganze in sich selbst und in die Bestandlosigkeit zurück, wenn nicht dem Dritten geholfen wird, daß es frei und außer dem Gegensatz, als die stille ruhige Einheit, in seiner eignen Lauterkeit wohnen kann.

Aber diese Hülfe kann dem von unten aus der Nothwendigkeit aufgekommenen Wesen durch keine Potenz werden, die selbst wieder zu jener ewigen Natur gehörte; denn in ihm, dem Kind der Ewigkeit, das die nie rastende Zeit gleich von Anfang gebären wollte, um sich mittelst seiner selbst zur Ewigkeit zu erheben, hat die ewige Natur ihr Höchstes erreicht. Also ist hier die Grenze der Natur und Freiheit, des Natürlichen und des Uebernatürlichen. Wäre nichts außer jener blinden Nothwendigkeit, so bliebe das Leben in diesem dunkeln, chaotischen Zustand einer ewig und darum nie beginnenden, ewig und darum nie endenden Bewegung. Aber durch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchste der Natur zur Freiheit erhoben, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Bestand und Wesen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und so jede des höheren Einflusses, dessen sie zunächst bedürftig ist, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.

Wenn nun in jener ersten Potenz, kraft welcher das nothwendige Wesen sich selbst in sich abschloß und nach außen versagte, der erste Grund der Natur, in der zweiten, ihr entgegenstehenden die Geisterwelt erkannt, so können wir über die Bedeutung der dritten nicht wohl zweifelhaft seyn. Sie ist jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beseelt wird, die durch den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt selbst besonnen und ihrer mächtig ist, das ewige Band sowohl zwischen Natur als Geisterwelt als zwischen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und die Geisterwelt wirkt.

So wird jenes erste wilde Feuer hier zuerst zu ruhigem Stoff gedämpft, der jedoch vielleicht bestimmt ist, in der Folge wieder aufgenommen und in noch höheren Lebensumlauf gesetzt zu werden. Das Eins wird All gegen ein höheres Eins, das Unaussprechliche zum Aussprechlichen gegen das, was ihm das Wort ist; aus dem Vor und Nach, dem ausschließenden Verhältniß, wird ein Zumal, ein mit- und durcheinander-Bestehen, und zwar (was nicht zu übersehen) wird das, was in der Bewegung der Anfang oder das Erste war, jetzt zum Untersten; was das Mittel war, wird auch hier zum Mittleren; was das Ende und das Dritte war, wird zum Höchsten. Vorher war kein Raum, die drei Principien nicht außereinander; jetzt da sie aufgeben ein und dasselbe zu seyn (das Seyende), wird Raum, es wird ein wahres Oben und ein wahres Unten. Der Leser, welcher immer den Blick auf das Fortschreitende geheftet halten muß, wird bemerken, wie hier zuerst aus dem Unfigürlichen etwas Figürliches wird. In jener wilden Bewegung war nur der eine Unterschied, den wir im Körperlichen durch rechts und links bezeichnen, nur Eine Richtung, und zwar die der verneinenden Bewegung, welche wir im Sichtbaren die von der rechten zu der linken nennen, denn die Bewegung war eine in sich selbst hinein- oder zurückgehende, die nur aufstieg, um aufs neue zurückzugehen, indeß die bejahende nur zurückgeht, um wieder aufzusteigen; ein Unterschied, der schon daraus klar wird, daß bei der letzten die streckenden (d. i. positiven) Muskeln die aufsteigende, die beugenden (d. i. negativen) die absteigende Bewegung wirken, in der entgegengesetzten Bewegung aber das Umgekehrte stattfindet.

Indem nun so freiwillig das Leben in sich jenes organische Verhältniß angenommen und des Bezugs zu dem Höchsten fähig geworden, indem ersinkt es und wird der lauteren Gottheit wirklich zum Seyn. Diese aber, die an oder in sich selbst weder seyende noch nicht seyende, wird eben dadurch seyend gegen das ihr untergeordnete und mit ihr in Bezug stehende Leben. Jetzt ruht sie auf der ewigen Natur und hält ober ihr, nicht anders als wie die Sonne ober der Erde, der Vogel über seiner Brut. Wer unedel dieß Gleichniß finden sollte, der

vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Genes. 1, 2 steht, nach seiner Grundbedeutung. Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigne ewige Natur, und ist von nun an, obwohl frei gegen sie und weder an sie gebunden noch mit ihr verwachsen, dennoch von ihr unzertrennlich.

Hier nun ist zu erwarten, daß der Einwurf ausbreche, der längst dem Leser auf der Seele gelegen. Also geht jener Zustand des Widerspruchs dem seyenden Gott voran. Gott ist nicht von aller Ewigkeit seyend, wie er doch seyn muß und nach dem allgemeinen Glauben ist. Es geht etwas und zwar ein chaotischer, widerspruchsvoller Zustand in der göttlichen Natur dem seyenden Gott voran. Uebel würde es allerdings um den ganzen Grund unsrer Lehre aussehen, wenn diese Folgen statthaft wären. Wir antworten daher: Gott kann nie seyend werden, er ist von Ewigkeit seyend. Aber was folgt daraus? Nichts, als daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geschehen ist; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan ist. Durch die seyende Gottheit, durch jenes übernatürliche Wesen der Freiheit ist der Urzustand des Widerspruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde, als Vergangenheit gesetzt, aber, weil die Gottheit, von Ewigkeit seyend, niemals seyend werden kann, als eine ewige Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht erst dazu geworden, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.

Wollten wir den reinen Weg der geschichtlichen, d. i. wissenschaftlichen, Darstellung wandeln, so müßten wir das, was Gott als seine ewige Vergangenheit in sich hat, auch als das Erste, als das wirklich Vorausgehende von Gott behandeln; die Betrachtung, daß es seine *ewige* Vergangenheit ist, durfte uns nicht daran hindern; Gott selbst erkennt jenes Leben als das durch ihn und also auch in Bezug auf ihn Vergangene; daß es ein *ewig* Vergangenes ist, ist nur die letzte Bestimmung, die wir zu dem ganzen großen Begriff hinzufügen, dessen Erkenntniß der Gewinn der ganzen bisherigen Untersuchung ist.

Denn eigentlich haben wir nichts errungen als den vollständigen Begriff der Gottheit, die das an oder in sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem

beziehungsweise Aeußeren ihrer selbst, ewig seyend ist. Wie sollten wir in diesen Begriff eindringen, seine Fülle erfassen, wenn wir nicht stückweis zu Werke gingen, mit dem Vorbehalt, am Ende den ganzen vollendeten in Einem Blicke zu zeigen?

Bekannt genug ist, wie die meisten oder alle, die vor uns dieses Werk begonnen, einen ganz andern Ausgang genommen. Alle gehen davon aus, die Gottheit an sich selbst sey eine ewige Stille, ganz verschlungen in sich selbst, aufgehend in sich selbst, und bis hierher reden sie wenigstens verständliche Worte. Wenn sie aber dann weiter fortfahren und sagen: aber in ihrer Offenbarung habe die an sich naturlose Gottheit, die ewige Freiheit Natur angenommen, oder dann sey jenes Wesen hervorgetreten, oder dann habe es aus sich selbst etwas herausgesetzt, und mit diesem Hervortreten oder Heraussetzen beginne dann Leben, Bewegung und Offenbarung, so reden sie sich selbst und andern unverständliche Worte. Denn wie das, was an sich naturlos und außer aller Sucht und Begierde ist, Natur angenommen, oder das, was erst rein in sich völlig aufgegangen, in sich selber in einem folgenden Moment oder Akt (denn anders ist es doch nicht zu denken) ohne Grund oder veranlassende Ursache aus sich selbst heraustreten, seine ewige Einheit und Stille selber aufheben oder unterbrechen könne: dieß ist schlechterdings mit keiner Art von Gedanken begreiflich zu machen.

Schon im Vorhergehenden ist bewiesen worden, daß der höchste und reinste Begriff der Gottheit, der allgemein zugestanden ist und bereits dem ontologischen Argument zu Grunde gelegen, daß jener Begriff, vermöge dessen in ihm das Wesen auch das Seyn und das Seyn das Wesen ist, nothwendig auf den andern führt, daß die Gottheit das an sich selbst weder Seyende noch nicht Seyende ist. Nun wird aber wie mit Einer Stimme verlangt, daß sie seyend sey; Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es ist, sie verlangen einen, der Er ist.

Nun war dieß die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an sich weder seyende noch nicht seyende Gottheit seyend seyn könne; die andere, wie die an sich unoffenbare, in sich verschlungene Gottheit offenbar,

äußerlich werden könne, ist im Grund nur ein anderer Ausdruck derselben Frage.

Welche Antwort nun auch menschlicher Witz ersinnen mochte, auf keinen Fall durfte sie von der Art seyn, daß Gott im seyend-Seyn aufhörte der an sich selbst übersehende zu seyn. In Gott ist kein Wechsel und Wandel; Gott kann nicht aus dem Verborgenen dermaßen ein offenbarer werden, daß er aufhörte der verborgene zu seyn; nicht aus dem überseyenden dermaßen ein seyender, daß er aufhörte der an sich überseyende zu seyn; nicht, wie auf der galiläischen Hochzeit Wasser in Wein verwandelt worden, kann jene höchste Geistigkeit und Unfaßlichkeit Gottes in Begreiflichkeit und Faßlichkeit verwandelt werden.

Unstatthaft an sich selbst sind daher schon alle Versuche, welche jene Frage durch irgend eine Art von Bewegung in Gott selbst, wär' es auch eine ewige, beantworten wollen. Denn es möchte nun eine nothwendige oder freiwillige Bewegung seyn, durch die er in das vom Wesen verschiedene Seyn überginge, so wäre er im ersten Fall gleich uranfänglich unfrei, nicht, wie er ist und seyn muß, die ewige Freiheit; im andern Fall aber käme er, weil in der Bewegung schon wirkend, d. i. wirklich und seyend, nicht als das an sich weder Seyende noch nicht Seyende an in dem Seyn; in beiden Fällen also wäre er seyend nicht als das lautere Wollen, als die ewige Freiheit, d. h. nicht als das, was er ist. Aber unmöglich ist, daß irgend etwas seyend werde auf Kosten und gleichsam mit Verlust dessen, was es ist.

Es gibt schlechterdings nur Eine Auflösung jener Frage. Da Gott an sich selbst weder seyend noch nicht seyend ist, auch nicht durch eine Bewegung in ihm selber seyend werden kann, sondern immer, auch nun wirklich existirend, an sich selbst das Ueberseyende bleiben muß: so kann er überall nicht in sich, sondern nur beziehungsweise gegen ein anderes seyend seyn oder (ewiger Weise) werden; und auch dieses nur, sofern ihm dieses das Seyn, oder ein solches ist, das zu ihm nur im Verhältniß des Seyns stehen kann.

Dieses nun ist an sich klar genug und daß es nicht leicht jemand bestreiten wird. Aber woher nun jenes Andere? Diese Frage, die

schwierig ist auch wegen der Natur des Anderen. Denn da es sich gegen die Gottheit nur als Seyn soll verhalten können, so scheint es also das seiner Natur nach nicht Seyende seyn zu müssen, das nicht seyend ist, nicht wie das Höchste, weil es über, sondern weil es unter dem Seyenden ist. Und doch kann es auch kein ganz und gar Nichtseyendes seyn. Es muß also etwas seyn, das nicht ein an sich nicht Seyendes ist, das nur gegen das Höchste ein nicht Seyendes wird.

Woher also dieses räthselhafte Andere? Bekannt sind die Versuche, die von den frühesten Zeiten gemacht worden, darüber Licht zu geben. Der älteste scheint die Lehre, daß der Urstoff alles von Gott Verschiedenen aus der Gottheit ausgeflossen, obwohl gewiß ist, daß manches jetzt Emanationslehre heißt, das einen ganz andern Sinn hatte. So wenig sie erklärt und selbst erklärbar ist, hat sie doch den Vorzug, daß sie die Gottheit in ihrer ursprünglichen Stille und Freiheit läßt. Nur ein unselig Mittelding zwischen dieser und der gewöhnlichen Lehre ist, daß Gott vor dem Beginn der Dinge Etwas (nach einigen gar Sich Selbst) aus sich herausgesetzt habe, das die Anlage zur künftigen Schöpfung enthalten. So war denn jene stille Gottheit, eh' sie sich gleichsam absonderte, gleich ursprünglich mit dem Urstoff der künftigen Welt belastet.

Der Wahrheit am ähnlichsten ist immer noch die unter den Theologen geltende Vorstellung, Gott sey von der ersten Grundlage des von ihm Verschiedenen nicht durch eine äußere Handlung oder Bewegung, sondern durch seinen bloßen Willen die ruhende Ursache. Diese also haben etwas von der Wahrheit gesehen, aber den richtigen Begriff im Ausdruck wieder entstellt, indem sie jenen Willen von Gott unterschieden. Denn er sey nun ein ewiger (wie einige ausdrücklich lehren), oder ein nicht ewiger, so ist im ersten Fall nicht einzusehen, wie dieses Wollen in der lautern Ewigkeit von der Gottheit selbst unterschieden seyn soll, besonders da die Geistvollsten jederzeit gelehrt, alles, was in Gott, sey selbst Gott, und der Wille Gottes nichts anderes als der wollende Gott selbst; im andern aber nehmen sie in der Ewigkeit ein Entstehen, in der lauteren Gottheit einen Uebergang von Nichtwollen zu

Wollen an, welches ohne dazwischentretende Veranlassung ganz undenkbar ist.

Das Wahre ist, daß Gott selbst und wesentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit ist), und daß, wenn dieser ist, nothwendig und unmittelbar auch das Andere seyn muß. Hiernach könnte die Lehre der Theologen so vorgetragen werden: Gott ist die Ur-Sache jenes Anderen, nicht die bewirkende, sondern die stille, die wesentliche, es bedarf nichts als jenes ins Wesen verschlungenen Seyns, damit das Andere sey. Denn da jenes Seyn als solches nicht seyn, und doch auch in dieser Abgezogenheit nicht bleiben kann, so setzt es unmittelbar und ohne alle Bewegung eben durch seine Lauterkeit jenes Andere, das ihm das Seyn ist. Denn gleichwie jenes reine elektrische Feuer, das seiner Natur nach ausstrahlend und mittheilsam ist, keinen Augenblick als dieses seyn kann ohne seinen Gegensatz, ja nur ist, indem es diesen erweckt, gleichwie also dieses ohne besondere Wirkung durch seine Reinheit und Abgezogenheit selbst sein Gegentheil verursacht; oder gleichwie ein Feuer, das ohne einen Stoff nicht wirklich seyn kann, wenn es nothwendig wirklich wäre, unmittelbar und ohne Bewegung durch sein bloßes Wesen den Stoff setzen würde: so bedarf es, damit jenes Andere sey, nur der Gottheit selbst, als eines reinen und von allem Seyn abgezogenen Geistes.

Allein nach dieser Vorstellung, welche der alten Lehre vom Satz, welchem von selbst der Gegensatz folgt, ähnlich wäre, verändert sich jener erste Begriff der Gottheit, in welchem nichts als die lautere Geistigkeit gedacht wird. Denn da Gott nicht durch seinen besonderen Willen, sondern durch sein bloßes Wesen Ursache des Anderen ist, so ist dieß Andere etwas, das zwar nicht sein Wesen ist, aber doch etwas, das zu seinem Wesen und zwar natürlicher und untrennlicher Weise gehört. Es folgt also, wenn die reine Gottheit = A, jenes Andere = B ist, daß der vollständige Begriff der seyenden, lebendigen Gottheit nicht bloß A, sondern A + B ist.

Es scheint also, daß auch auf dem andern Wege (da man von der lautern Geistigkeit ausgeht) auf eben jenen Begriff von der Gottheit zu

kommen seyn. Allein dieser Weg oder diese Verbindung würde doch höchstens eine dialektische, niemals aber eine historische, d. h. eigentlich wissenschaftliche, seyn können. Wir können mit unsern Gedanken nicht auf jene Abgezogenheit zurückgehen. Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser erstes, unser ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten geistigen Lebens mit einem natürlichen ist das Urgeheimniß seiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apostel sich ausdrückt (Hebr. 7, 16).

Wenn wir aber den Gedanken jener Synthese, wie es denn nicht anders seyn kann) wissenschaftlich erzeugen wollen, so müssen wir von dem ausgehen, was Gott in dieser Synthese selbst als seine ewige Vergangenheit setzt, und was in ihm auch unter keiner andern Form als der der Vergangenheit gesetzt seyn kann.

Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohlthätig und förderlich ist dem Menschen, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.

Die Metaphysiker stellen sich zwar an, als gäbe es einen von aller

Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn sie von jener nach außen völlig wirkungslosen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts ist; von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen. Aber sobald sie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wissen sie nicht anders, als daß sie ein beständiges Nun, eine ewige Gegenwart sey; wie es ja für die Zeit, als der Ewigkeit Widerspiel, (auch für jene ewige Zeit) keinen andern Begriff gibt, als daß sie die ewige Nichtgegenwart ist.

Aber wenn sich keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt.

Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Ueberwindung der Zeit; wie die sinnvolle hebräische Sprache Sieg (den sie unter den ersten Eigenschaften Gottes setzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt.

Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt selbst, wodurch ein seyend-Seyn (Existenz) gesetzt wird, muß eines ersterben, damit das andere lebe. Denn das Seyende kann sich als solches nur über einem nicht Seyenden erheben. Im Augenblick, da ein organischer Körper werden soll, muß die Materie ihre Selbständigkeit verlieren und dem eigentlichen Wesen zur bloßen Form werden.

Jede Art von Leben ist eine Folge und Verkettung von Zuständen, da jeder vorhergehende Grund, Mutter, gebärende Potenz des folgenden ist. So ist das natürliche Leben die Staffel zum geistigen; früher oder später kommt es an einen Punkt, da es nicht bleiben und doch auch von sich selbst nicht weiter kann, und eines höhern bedürftig ist, um über sich selbst gehoben zu werden. Wie das Naturleben im Menschen, wenn es die höhere geistige Potenz nicht finden kann, der innern Unruhe, jener Hin- und Her-Bewegung ohne Sinn und Zweck, die das Eigenthümliche des Wahnsinns ist, anheimfällt: so scheint im Großen die Erde ihre Gliederung, den Einklang aller ihrer Schöpfungen und

damit die Ruhe erst gefunden zu haben, nachdem sich das Natürliche in ihr bis zur Berührung mit dem Geistigen durch den Menschen erhoben. Aber auch im natürlichen Leben findet sich eine solche Folge von Zuständen, da immer der vorhergehende dem folgenden zur Vergangenheit wird. Die Gesundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht nur auf der Stetigkeit der Fortschreitung, der ungehemmten Folge der Potenzen, und wie alle Krankheiten Folgen gehemmter Fortschreitung (Entwicklungskrankheiten) sind, so alle Mißgeburten nur Folge der unterbrochenen, gehemmten Steigerung. Denn kann die Natur die ihr helfende, sie ins Höhere verklärende Potenz nicht finden, so muß sie wohl, weil der Trieb des Fortschreitens nicht aufhört, weil sie nicht bleiben und doch auch nicht weiter kann, in ein mißgeformtes Leben ausschlagen.

Auch im göttlichen Leben, wie in allem andern, ist Bewegung, Fortschreitung. Die Frage ist nur, wie dieß göttliche Leben in jener Beziehung sich wieder von allem andern, namentlich dem menschlichen, unterscheide.

Zuerst also dadurch, daß jene Folge und Verkettung im menschlichen Leben auflöslich, im göttlichen unauflöslich ist. Gott ist in einer beständigen Erhebung; die Wege des Herrn sind gerecht, wie die Schrift sich ausdrückt, d. h. gerad' vor sich; alles Rückgängige ist gegen seine Natur. Darum kann er jenes in einem beständigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben.

Die Auflöslichkeit des Lebens oder die Möglichkeit, daß die Stetigkeit des Uebergangs von der niederen in die höhere Potenz aufgehoben wird, ist die Ursache der Krankheit und des natürlichen wie des geistigen Todes. Darum heißt Gott der allein Unverderbliche und der allein Unsterblichkeit hat.

Ein zweiter Unterschied ist, daß jene Folge in Gott eine wirkliche, doch darum keine in der Zeit vergegangene ist. In einem und demselben Akt (dem Akt der großen Entscheidung) wird 1 (die erste Potenz) als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und so wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 gesetzt, d. h. es wird in der Ewigkeit selbst eine Folge, eine Zeit

inbegriffen; sie ist keine leere (abstrakte) Ewigkeit, sondern die selbst Zeit in sich überwunden enthält.

Das, was das All ist, ist vor dem Eins, die Nothwendigkeit vor der Freiheit, die Natur vor dem, was außer und über aller Natur ist, und doch ist hier keine Zeit, weil alles in dem nämlichen untheilbaren Akt begriffen ist. Kein Leben ist ohne Ueberwindung des Todes, und wie jedes Daseyn als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, so insbesondere jenes Daseyn, das eigentlich in Selbstgegenwärtigkeit besteht, das seiner selbst bewußte Daseyn.

Ein ewiges Bewußtseyn läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich. Zwar jenes höchste Seyn, das hier auch das Wesen selber ist, muß an sich auch das lauterste Wissen seyn, weil Seyendes und Seyn (Subjekt und Objekt) in ihm ganz eins sind (hieher gehört die bekannte Gleichung: das höchste Seyn = dem höchsten Wissen). Aber das, was das lautere Wissen, ist darum von sich selbst noch nicht das Wissende. Nur gegen ein anderes, das ihm das Seyn ist, kann das höchste Seyn sich als das Seyende, jenes lautere Wissen sich als das Wissende verhalten und so in Actus erhöht werden.

Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtseyn) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtseyn ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen und angezogen wird. Das, welches sich bewußt ist, schließt dasjenige aus, dessen es sich bewußt ist, als nicht sich selbst, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, dessen es sich bewußt ist, als doch sich selbst, nur in anderer Gestalt. Dieses im Bewußtseyn zugleich Ausgeschlossene und Angezogene kann nur das Bewußtlose seyn. Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt. Nun ist freilich nicht zu denken, daß Gott eine Zeitlang bewußtlos gewesen, dann bewußt geworden sey; wohl denkbar ist aber, daß in demselbigen untheilbaren Akt des Bewußtwerdens zumal das Bewußtlose und das Bewußte von Gott gefaßt worden, dieses als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Bestimmung des ewig Vergangenen.

Das Bewußtseyn besteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtseyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken. Und so ist denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige zu-sich-selber-Kommen des Höchsten. Die lautere Gottheit, indem sie der Natur sich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, sie kommt in ihr Eignes (εἰς τὰ ἴδια), und erkennt sie als ihre eigne ewige Natur. So erkennt auch das in sich ewig Beginnende in jenem lauteren Geist nicht einen andern und von ihm verschiedenen Gott, sondern nur sein eignes höchstes Selbst.

Die meisten fangen davon an, daß sie eine Offenbarung der Gottheit erklären wollen. Aber das, was sich geben soll, muß zuvor sich selbst haben, was sich aussprechen will, erst an sich selber kommen, was anderm offenbar werden, früher sich selbst offenbar seyn. Aber alles, das an sich kommen soll, muß sich suchen, es muß also etwas in ihm seyn, das sucht, und das gesucht wird. Jenes kann aber nicht eins seyn mit diesem, und beide müssen der Wurzel nach auch immer voneinander unabhängig bleiben, damit ewig etwas sey, das gesucht werde, und etwas, das suche und finde, und eine ewige Freude des Findens und des Gefundenwerdens. Nur so läßt sich ein Bewußtseyn denken, das ewig lebendig ist. Dieses Bewußtseyn, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengesetzten beruht, ist nicht ein stillstehendes, todtes, sondern ein ewig lebendiges, immer neu entstehendes.

Besondere Schwierigkeit aber hat für den tiefer Denkenden die Erklärung, wie das Ewige sich seiner Ewigkeit bewußt werden könne, obschon die meisten leichten Fußes darüber hingehen. In der leeren, abgezogenen Ewigkeit läßt sich überall kein Bewußtseyn denken; das Bewußtseyn der Ewigkeit kann sich nur aussprechen in jenem Wort: Ich bin, der da war, der da ist, und der da seyn wird; oder inniger in dem unübersetzlichen Namen, den sich der höchste Gott gegen Moses gibt, und der in der Grundsprache mit denselben Worten die verschiedenen Bedeutungen ausdrückt: Ich bin, der ich war; Ich war, der ich seyn

werde, Ich werde seyn, der ich bin. Das Bewußtseyn einer solchen Ewigkeit ist ohne eine Unterscheidung von Zeiten unmöglich. Aber wie soll sie das Ewige, das sie in sich nicht findet, unterscheiden, außer an einem andern? Dieses andere ist dem Geist der Ewigkeit die Natur, zu der er in Bezug ist. An ihr erkennt er sich als den, der war, weil er sie als seine ewige Vergangenheit setzt, also auch Sich als den, der ewig seyend seyn mußte, da sie nur gegen Ihn, den Seyenden, Vergangenheit seyn kann. Dadurch gibt er seiner Ewigkeit selbst wieder die Ewigkeit zum Grund, oder setzt sie vielmehr als eine völlig grundlose, die wieder nur auf einer Ewigkeit ruht. Er erkennt sich an ihr als den, der ist, als den ewig Gegenwärtigen im Gegensatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes ist. An ihr erkennt er sich als den, der seyn wird, weil er sich als die ewige Freiheit gegen sie und damit sie als den möglichen Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt. Er erkennt sich als den, der nicht allein war, ist und seyn wird, sondern der auch Derselbe ist als der, der war, ist und seyn wird, weil er nur als dasselbe in Wesen verschlungene Seyn ist, das er ewig war, und auch in der ganzen Zukunft nur als das seyn kann, das er ist, nämlich als jenes wesentliche Seyn.

Denn noch ist er als das an sich weder Seyende noch nicht Seyende: er ist als dieses seyend nur gegen das, was ihm das Seyn ist, nicht in sich; noch ist er die ewige Freiheit gegen das Seyn, die ewige Macht, sich in ihm und durch dasselbe zu verwirklichen, aber noch hat er sich nicht erklärt, noch ist er der Wille, der ruht, der nicht wirklich will.

Es ist ein so natürlicher Gedanke, weil jene Natur das erste Aeußere und Sichtbare Gottes ist, sie als den Leib der Gottheit, jenes Ueberseyende aber als den Geist zu betrachten, der diesen Leib regiert. Allein zuerst ist die ewige Natur ein Ganzes aus Leib, Seele und Geist. Sodann sind diese drei aneinander gekettet, und machen im unfreien, ungeschiedenen Zustand zusammen jenes Rad der Natur aus, das auch im Menschen das eigentlich Innere ist. Aber der Geist der Ewigkeit ist nicht an die Natur gebunden, sondern bleibt in ewiger Freiheit gegen sie, obgleich er sich nicht von ihr trennen kann. Denn als die

ewig heilende, versöhnende Potenz, als das ewige Wohlthun selber kann er sich nur fühlbar werden in diesem Bezug.

Wollte man daher (wie es denn wohl recht ist) eine menschliche Vergleichung für dieß Verhältniß suchen, so wäre es diese. Die ewige Natur ist dasselbe in Gott, was im Menschen seine Natur ist, sofern unter dieser das ganze aus Leib, Seele und Geist Bestehende gedacht wird. Sich selbst überlassen ist diese Natur des Menschen, wie die ewige, ein Leben der Widerwärtigkeit und Angst, ein unaufhörlich verzehrendes, unabläßig sich selbst wieder erzeugendes Feuer. Auch sie bedarf der Versöhnung, wofür das Mittel nicht in ihr selbst, sondern außer und über ihr liegt. Nur durch den Geist Gottes, der darum der Geist von oben heißt, kann sie wiedergeboren werden, d. h. dem alten Leben entkommen, es als Vergangenes setzen und in ein neues Leben übergehen. Nicht also wie sich Geist oder Seele zum Leib, sondern wie sich zur ganzen Natur des Menschen jener göttliche, nicht ihm eignende Geist verhält, jener Führer zum Leben, wie er schon in den alten Geheimnissen genannt wurde, verhält sich auch jenes Ueberseyende zu der mit ihm in Bezug stehenden Natur.

Aber wie der ewige Geist, frei und an nichts gebunden, über der Natur hält, so ist auch diese nicht gezwungen, sondern freiwillig ihm unterthan. Der Anblick und die Gegenwart jener wesentlichen Lauterkeit hat auf die Natur keine andere Wirkung als die, sie in Freiheit zu setzen, so daß sie der Scheidung nachgeben, oder sich ihr widersetzen und dem Leben der Sucht und Begierde aufs neue anheimfallen kann. Die Natur bewährt sich aber durch diese Freiwilligkeit der Unterwerfung als göttliche Natur, als die schon an sich göttlich war, außer jenem Bezug zu der lauteren Gottheit. Sie selbst, erst in Freiheit gesetzt, überwindet sich selbst durch die Kraft des Höchsten, und setzt ihr eignes Leben, sofern es ein eignes, von Gott verschiedenes ist, als Vergangenheit.

So sollte denn nichts auf bloßer Nothwendigkeit ruhen und die höchste Freiwilligkeit schon in den ersten Anfängen des Lebens die unumschränkte Freiheit Gottes beurkunden.

Gleich uranfänglich hat sich also die Natur unterworfen, nicht vermöge ihres eignen oder natürlichen Willens, sondern genöthigt durch die Noth (dieß ist der Sinn des οὐχ ἑκοῦσα, Röm. 8, 20, wo indeß von einer späteren Unterwerfung die Rede ist), wohl aber um deß willen, der sie unterworfen, und auf Hoffnung, daß auch sie dadurch frei werden und von der Knechtschaft (blinden Nothwendigkeit) jenes ewig vergänglichen, sich selbst verzehrenden Wesens in eine unvergängliche Herrlichkeit erhoben werden soll.

Aber eben darum, weil sie nur freiwillig unterthan ist, behält sie noch immer die Möglichkeit in sich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eignes von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen. Sie hat in der Unterwerfung nicht auf das Seyn überhaupt, nur auf das eigne von Gott unabhängige Leben Verzicht gethan, und auch dieses nicht der Wurzel oder der Möglichkeit, sondern nur der Wirklichkeit nach aufgegeben. Also bewahrt sie auch in dieser Unterwerfung einen eignen Selbstbewegungsgrund, einen Quell der Freiheit, der nur nicht zur Wirkung (zum Actus) kommt, sondern immer in der bloßen Möglichkeit (Potentialität) stehen bleibt.

Wär' auch nicht neidlos, wie Platon sagt, die Gottheit, sie könnte die Kräfte dieses Lebens schon darum nicht aufheben, weil sie damit ihre eigne Lebendigkeit, den Grund ihres seyend-Seyns aufheben müßte.

Ja wenn jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott ist, selbst keine todte, sondern eine ewig bewegliche ist, müssen wir sogar jenes der Gottheit jetzt unterthane Leben in der beständigen Bereitschaft denken, als eignes hervorzutreten, damit keine blinde Unterwerfung, sondern eine ewige Wonne sey, eine Milderung des Suchens (der Sucht), eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Ueberwindens und Ueberwundenwerdens.

Wie in dem gesunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Gesundheit ist, daß die ihm vorstehende Einheit das stets zum Hervortreten bereite falsche Leben, die von dem Einklang abweichende und ihm widerstrebende Bewegung beständig niederhält: so wäre in Gott kein Leben und keine Freude des Lebens, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der

beständigen Möglichkeit, den Widerspruch gegen die Einheit anzufachen, aber auch unablässig wieder beruhigt und versöhnt durch das Gefühl der wohlthuenden Einheit, von der sie niedergehalten werden.

Und hier kommen wir denn auf einen neuen oder vielmehr nur gesteigerten Begriff von dem nicht Seyenden. Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein seyendes heißen, weil es niemals eigentlich zum Bestand, zum Seyn gelangte, sondern nur im Streben und der Begierde nach Seyn stehen blieb. Jetzt ist ihm diese Begierde gestillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Seyn gelangt ist; aber sie ist ihm nur gestillt, inwiefern es sich unterworfen, d. h. inwiefern es sich als ein Seyendes niedererer Ordnung, als ein beziehungsweise nicht Seyendes erkannt hat.

Nun behaupten wir die Möglichkeit, daß eben dieses jetzt nicht Seyende aus diesem Zustand der Potentialität heraustreten und sich wieder zum Seyenden zu erheben trachten könne. Hierdurch entsteht ein gesteigerter Begriff des nicht Seyenden, den wir in Natur und Leben oft genug anzuerkennen genöthigt sind, und der uns handgreiflich überführt, daß es wohl etwas Mittleres gebe zwischen dem, das ist, und zwischen dem Nichts; nämlich das, was nicht ist, auch nicht seyn soll, aber doch zu seyn trachtet. Es ist nicht, weil es nur zu seyn trachtet, und es ist nicht nichts, weil es doch auf gewisse Art seyn muß, um zu begehren.

Niemand wird behaupten, daß die Krankheit ein eigentliches, ein wahrhaft lebendiges Leben (vita vere vitalis) sey, und doch ist sie ein Leben, nur ein falsches, nicht ein seyendes, aber das sich aus dem nicht-Seyn zum Seyn erheben will. Der Irrthum ist keine wahre, d. h. wirkliche Erkenntniß, und doch nicht Nichts; oder zwar ein Nichts, aber das Etwas zu seyn trachtet. Das Böse ist innerlich Lüge und alles wahren Seyns ermangelnd; doch ist es, und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seyendes, wohl aber von Natur als ein solches, das seyend zu seyn trachtet.

Jenes anfängliche blinde Leben, dessen Natur nichts als Streit, Angst und Widerspruch ist, wenn es jemals für sich, wenn es nicht

von Ewigkeit durch ein höheres verschlungen und in die Potentialität zurückgesetzt war, konnte darum doch weder ein krankhaftes noch ein böses heißen; denn diese Begriffe werden erst möglich, nachdem es der besänftigenden Einheit unterthan, aber zugleich frei ist, hervorzutreten, sich ihr zu entziehen und in seine eigne Natur einzugehen.

Wenn ein organisches Wesen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorschein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn sich das Band der Einheit ganz auflöst, und die zuvor einem Höheren unterthane Lebenskräfte von dem beherrschenden Geist verlassen frei ihren eignen Neigungen und Wirkungsweisen folgen können, dann offenbart sich, welches Schreckliche, von dem wir während des Lebens keine Empfindung hatten, durch diesen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenstand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenstand der Furcht und des schrecklichsten Abscheus. Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich aufthun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsterniß begraben seyn sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist.

Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.

In sich selbst ist also jenes durch Gott vergangen oder ins Verborgene gesetzte Leben noch immer, was es zuvor war; noch schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt und gleichsam beschworen durch jenes W o r t, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene versöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerspruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichsam sich selbst gefangen und überwindet ihre eigne Nothwendigkeit, freiwillig der Scheidung sich hingebend und dadurch

die ewige Lust und Lebensfreude der an sich nicht seyenden und unergreiflichen Gottheit.

Bis hieher sind wir dem unaufhaltsamen Lauf der Untersuchung stetig gefolgt, die keine Unterbrechung gestattete, weil erst mit der letzten hinzugefügten Bestimmung das Eine und Ganze, dessen Begriff wir wollten, vollendet war. Denn alles Bisherige war, in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollständige Construktion der Idee Gottes, die sich nicht in eine kurze Erklärung fassen oder gleich einer geometrischen Figur mit Grenzen umschreiben läßt. Was wir bisher (soweit möglich) beschrieben, ist nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geschichte, die wir uns vorgesetzt zu beschreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen sich zu offenbaren, kann erst von jetzt an beginnen.

Doch ehe wir uns dem Lauf dieser Geschichte überlassen, sey uns verstattet, bei dem bisher Gefundenen noch eine Zeitlang betrachtend zu verweilen. — Alles kommt darauf an, jene Einheit in Gott zu fassen, die zugleich Zweiheit ist, oder umgekehrt die Zweiheit, welche zugleich Einheit ist. Wäre Gott mit seiner ewigen Natur einerlei oder an sie gebunden, so wäre nur Einheit. Wären beide völlig außereinander und getrennt, so wäre nur Zweiheit. Aber der Begriff jener Einheit, die, weil sie eine freiwillige ist, eben darum eine Zweiheit einschließt, ist diesen Zeiten völlig fremd. Diese wollen nur Einheit, und wollen in Gott nichts als Geist und lauterste Einfachheit wissen.

Nun ist zwar zur Evidenz erwiesen worden, daß die Gottheit an und für sich selbst oder als der lauterste Geist über alles Seyn erhaben sey; woraus von selbst folgt, daß sie ohne eine ewige — nicht zeugende, aber gebärende, sie ins Seyn bringende — Potenz nicht seyn könnte, daß also ihr lebendiges wirkliches Daseyn nicht ein stillstehendes, todtes, sondern eine ewige Geburt ins Seyn ist, deren Mittel und Werkzeug darum im eigentlichsten Verstand die ewige N a t u r (die gebärende Potenz) von Gott heißt.

Aber wir wissen, wie Gründe der Wissenschaft im Augenblick wenig

vermögen gegen eine eingewurzelte Sinnesart, besonders wenn sie mit Einbildungen hoher Geistigkeit verbunden ist, wie die jetzt herrschende sogenannte reine Vernunftreligion, die Gott um so höher zu stellen meint, je reiner sie alle lebendige Bewegungskraft, alle Natur von ihm hinweggenommen hat.

Nun ließe sich wohl zeigen, wie ganz und gar modern diese Vorstellungsart ist. Denn unsere ganze neuere Philosophie ist nur wie von gestern. Seitdem der Anheber derselben, Cartesius, den lebendigen Zusammenhang mit der früheren Bildung völlig zerrissen und die Philosophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philosophirt, lediglich nach Begriffen seiner Zeit, aufbauen wollen, seitdem ist es nur eine zusammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und desselben Grund-Irrthums, der sich durch alle verschiedenen Systeme bis in die neuesten Zeiten fortgesponnen hat. Es ist an sich verkehrt, diesen ganz modernen Maßstab an das zu legen, was allen Zusammenhang mit dem letztern abgebrochen, um sich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aeltesten in Verbindung zu setzen.

Schon an sich wünschenswerth für jeden, der über die ersten Anfänge als ein Wissender redet, ist, sich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuschließen, auf der die Gedanken der Menschen ruhen. Ruft doch selbst Platon an den höchsten Punkten und Gipfeln seiner Aussprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leser oder Hörer wird dadurch schon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf gesponnen haben und nur eine selbsterfundene Weisheit mittheilen; die Anstrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löst sich in die ruhige Stimmung auf, die der Mensch immer empfindet, wenn er einen Grund unter sich weiß, und die der Forschung so vortheilhaft ist.

Doppelt wünschenswerth ist eine solche Anschließung dem, der keine neue Meinung aufdringen, sondern nur die längst, wenn auch im Verborgenen, dagewesene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle festen Begriffe verloren haben.

Wo konnte ich nun diese Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menschengeschichte enthalten? Dieß mag zur Erklärung dienen, wenn schon bisher öfters an Aussprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn dieß in der Folge vielleicht noch öfter geschehen wird. Denn wenn der Verfasser ebenso oft auf die orphischen Bruchstücke oder die Zendbücher oder indischen Schriften verwiesen, so konnte dieß vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erscheinen als die Beziehung auf diese Schriften, zu deren vollständiger Erklärung in Absicht auf Sprache, Geschichte und Lehre alle Wissenschaft und Gelehrsamkeit der Welt zusammenwirken müßte. Denn niemand wird behaupten wollen, daß der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erschöpft habe; niemand leugnen, daß das System, welches alle Aussprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden ist. Eine Menge höchst sinnschwerer Stellen muß noch immer im Dunkel gelassen oder zurückgesetzt werden. Darum findet man in unseren Systemen die hervorragendsten Lehrpunkte, aber starr dogmatisch hingestellt, ohne die innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die sie doch allein zu einem verständlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, sondern die freie Zustimmung des Geistes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (esoterischen) System, dessen Weihe ganz besonders die Lehrer haben sollten.

Was sie aber besonders verhindert, zu diesem Ganzen zu gelangen, ist die fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments, in welchem sie (um nicht von denen zu reden, die es ganz aufgegeben) nur das für wesentlich halten, was im Neuen wiederholt ist. Allein das Neue ist auf den Grund des Alten Testaments erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge, die ersten großen Punkte jenes bis in die äußersten Glieder des Neuen sich fortentwickelnden Systems finden sich nur im Alten. Aber eben die Anfänge sind das Wesentliche; wer sie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen.

Es ist ein Zusammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in seiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann. Das Neue Testament zeigt uns alles in dem Licht späterer Zeiten und Verhältnisse, die jene früheren voraussetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse im göttlichen Wesen selbst beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Testaments fahren.

So jene Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit, die wir als das Wesentliche der göttlichen Individualität erkannt. Die zwei, oft getrennt, oft in Verbindung vorkommenden Namen Gottes, sind von jeher allen Forschern aufgefallen. Daß das Wort Elohim, das eine Mehrzahl andeutet, in der Regel mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden ist, erklärte man sich in den guten alten Zeiten daraus, daß die drei Personen in Einem Wesen angedeutet werden sollen. Diese Meinung ist längst verlassen; auch streiten gegen sie in der That alle Gründe der Analogie.

Aber was wäre gegen die Auslegung einzuwenden, daß durch Elohim die göttliche Substanz, jenes (erst Eins, dann) All der Urkräfte angedeutet werde, das für sich Unaussprechliche, aber durch die lautere geistige Gottheit wirklich Ausgesprochene. In dieß Verhältniß des Aussprechenden, des Namens oder Worts wird Jehovah gleich anfänglich zu Elohim gesetzt. „Was soll ich den Kindern Israel antworten, fragt Mose, wenn ich ihnen sage, Elohim eurer Väter sendet mich zu euch, und sie mich fragen: Wie heißt sein Name?" und Jehovah antwortet: „So sollst du sagen: Jehovah, Elohim eurer Väter, sendet mich zu euch, das ist mein Name in Ewigkeit" (Exod. 3, 15); wo offenbar ist, daß Jehovah der Name von Elohim seyn soll, Elohim aber, das den Namen empfängt, das Ausgesprochene. Darum heißt Jehovah auch wohl der Name (das Aussprechende) schlechthin, wie Levit. 24, 11: „Es lästerte einer den Namen", und Deut. 28, 58: „Wenn du nicht fürchten wirst den herrlichen Namen", wo erklärungsweise hinzugesetzt wird: „und diesen Schrecklichen, den Jehovah deinen Elohim". Von jeher wurde bemerkt, wie dieser Name, deß wahre Aussprache unbekannt ist, aus lauter Hauchen bestehe, und daraus geschlossen, er deute das von der

Gottheit an, was reiner Hauch sey, lauterer Geist; dieß sey, wie die Juden sich ausdrückten, der Name des Wesens, Elohim der Name der göttlichen Wirkungen. Andere bemerkten, er bestehe aus lauter sogenannten ruhenden Buchstaben (literis quiescentibus); auch dieß stimmt zum Wesen dessen, das lauterer Wille ist, ohne wirkliches Wollen. Auch die heilig beobachtete Unaussprechlichkeit des Namens zeigt, daß er das Aussprechende, eben darum selbst nicht Auszusprechende der Gottheit bezeichnen sollte. Auch daß er Tetragrammaton ist (wie übrigens der Name Gott in allen Sprachen), darf in der künstlichsten und absichtsvollsten hebräischen Sprache gewiß nicht unbeachtet bleiben, wie es denn von jeher beobachtet worden. Selbst die aufbehaltene Spur der von 1 in 4 fortschreitenden Bewegung ließe sich in den einzelnen Buchstaben nachweisen, wenn wir so weit ins Einzelne gehen wollten. Es ist keine bloße Erdichtung blindchristlicher Forscher, daß die Meinung von der Heiligkeit der Vierzahl im ganzen Alterthum von einer Kunde ausgegangen sey, deren Abdruck im Namen יהוה enthalten ist. Pythagoras muß gewußt haben, daß man schlechterdings bis auf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3 für sich nichts sind, und nichts zu Bestand kommt, ohne in die vierte Fortschreitungsstufe getreten. Ja vier ist der höchste Bestand, Gottes und der ewigen Natur. Der Pythagorische Schwur: bei dem, der unserer Seele die Vierzahl überliefert, den Brunnquell der ewig fließenden Natur, wenn er nicht diesen Sinn hatte, hatte gar keinen.

Dieß vorausgesetzt, zeigt sich die Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens in der Zweiheit tief verwebt in das Innerste, selbst der Sprache des Alten Testaments. Zunächst indem der Mehrzahl Elohim das Zeitwort in der Einzahl verbunden ist, wo der Sinn z. B. von bara Elohim der ist: es schuf der, der Elohim ist. Sodann in der häufigen Verbindung von Jehovah Elohim. Aber ebenso deutlich ist ihr auch die Lehre von der Zweiheit in der Einheit eingedrückt. So in den Stellen, wo mit Elohim (in der Bedeutung des einzigen, wahren Gottes) das Zeitwort in der Mehrzahl verbunden ist, zur Anzeige, daß die Elohim durch die Einheit mit dem Jehovah nicht aufhören, für

sich zu seyn. Auch in den Stellen, wo der Jehovah bei seiner Seele (A^3) als etwas von ihm Verschiedenem und Abtrennlichem schwört; wie unstreitig manches, das den neueren Auslegern zu natürlich klingt, in Bezug auf Elohim gesagt oder erzählt ist, ohne sich zugleich auf Jehovah zu erstrecken.

Die auffallendste Erscheinung in der letzten Beziehung ist jedoch der Engel des Angesichts, oder, wie er auch geradezu genannt wird, der Engel Jehovahs. Mosen erscheint im flammenden Busch der Engel Jehovahs, der insofern von ihm unterschieden ist. Aber Elohim ruft zu ihm aus dem Busch (Exod. 3, 2), bald hernach ist der, der zu ihm spricht, der Jehovah, woraus offenbar ist, daß nach der Meinung des Erzählers der, der Engel des Angesichts, auch der ist, der Jehovah ist, und doch beide unterschieden. Der Sinn der Erzählung ist vielleicht sogar der, daß Mose eines Gesichtes gewürdiget worden jener höchsten Lebendigkeit, jenes innern verzehrenden aber immer wieder auflebenden (insofern auch nicht verzehrenden) Feuers, das die Natur der Gottheit ist.

Diese wenigen Andeutungen mögen hinreichen, manche der neuern Philosophen, die ihre ziemlich leeren Begriffe gern für göttliche Offenbarung gäben, sowohl als die schon lange nach der Philosophie der Zeit denkenden Theologen zu überzeugen, daß nach den ältesten Urkunden der Religion in der göttlichen Individualität (wie wäre doch diese möglich ohne Dividualität?) noch ganz andere Geheimnisse liegen, als sie in ihrem aufgeklärt sich nennenden Theismus wähnen. Die Vorstellung von einer noch jenseits der Dreiheit der Personen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Wesens, die Lehre einer ewigen Gegenwart und einer ewigen (ewig dazu werdenden) Vergangenheit ist in die innersten Fasern der Sprache der alttestamentlichen Schriften verwebt, indeß das Neue sie voraussetzt und nur in einzelnen Blicken darauf hindeutet.

Doch darf der Leser nun auch bei diesem Gewonnenen nicht stehen bleiben, ein Zustand kettet sich unmittelbar an den andern, es gibt nicht einmal augenblicklichen Stillstand. Schmerz, Angst und Widerwärtigkeit des vergangenen Lebens löst sich, wie gezeigt worden, durch

jene Krisis oder Auseinandersetzung der Kräfte, aber keinen Augenblick kann ein gleichgültiges Zusammenseyn stattfinden; aus dem untergegangenen Leben erhebt sich unmittelbar ein neues. Das, was zuvor Eins seyn sollte, nicht konnte, ist jetzt All oder Ganzes, aber dieses Ganze beruht auf bloßer innerer Zusammengehörigkeit, es ist ein stilles, nur leidendes Ganzes, nicht ein wirkliches, und das als solches ausgesprochen wäre. Daher es wohl noch immer, in den einzelnen Gliedern, voll Leben ist, aber nach außen oder als Ganzes betrachtet völlig wirkungslos.

Aber in der Auseinandersetzung selbst behalten alle Kräfte das Gefühl ihrer Einheit; die Nothwendigkeit eins zu seyn ist überwunden, aber nicht vernichtet. Sie bleibt, aber als eine durch Freiheit gemilderte. Aus dem Zwang wird Liebe. Liebe ist nicht Freiheit und ist doch auch nicht Zwang. Ja eben weil geschieden und auseinandergesetzt, verlangen sie um so inniger, als eins sich zu empfinden und durch freiwilligen innern Einklang als lebendiges Ganzes sich zu fühlen: welche Einheit ein Bild ist der wahrhaft inneren, zu der sie erhoben zu werden hoffen — durch Gott.

Da nun die Scheidung darauf beruht, daß das Höhere über sein Niedereres erhoben wird, dieses bezogen auf jenes sich senkt: so ist die natürliche, unmittelbar nach dem Eintritt der Krisis, ja im Augenblick selbst ihres Eintritts entscheidende Bewegung die allgemeine Anziehung, Erhebung des Niedereren gegen das Höhere, und damit eine neue Bewegung, neues Leben. Wie die ewige Natur als Ganzes den Geist der Ewigkeit anzieht, so jede untergeordnete Potenz die ihr zunächst höhere.

Zuerst also sucht natürlicher Weise die tiefste Potenz ihre höhere an sich zu ziehen; denn nothwendig ist in ihr als der am tiefsten erniedrigten der Anfang der Bewegung.

Aber wie der Eintritt der Sehnsucht in der ewigen Natur der erste Anfang zur innerlichen Scheidung war: so wird das Verlangen, mit seinem Höheren eins zu seyn, jetzt der auf die erste Stufe herabgesetzten Natur Antrieb einer gleichen Krisis; auch sie breitet sich

sehnsuchtsvoll in allen ihren Kräften aus, und was bisher schlummerte, erwacht zum eignen Leben.

Denn auch sie, die jetzt zum Anfang gesetzte Natur, obwohl gleich anfangs nur eine Potenz des göttlichen Lebens, ist doch in sich ganzes Wesen und dem Ganzen (der ewigen Natur) gleich. Sie ist nicht ein Theil der göttlichen Substanz, sondern es wohnt in ihr die ganze Gottheit, sofern sie zuerst sich faßt, sich in sich verschließt und nach außen versagt. Dem Gegensatz (A und B), der in ihr ist, lag gleich anfangs, obwohl verborgen und stillschweigend, eine göttliche Einheit zu Grunde. Die verneinende Kraft in ihr ist das Vorausgehende und verhält sich also als erste Potenz; das von ihr innerlich gesetzte Wesen (A) ist das folgende, insofern zweite Potenz. Aber das Allerinnerste in ihr, das eigentliche Wesen, war weder jene noch diese, sondern das heimliche Band, die verborgene Kraft ihres Einsseyns, das, was in ihr selber A^3 ist.

Dürfen wir nun das über Natur und Geisterwelt schwebende Wesen als allgemeine Seele, als die im Ganzen wohnende künstlerische Weisheit betrachten, so folgt von selbst, daß jenes Verborgenste der Natur, weil ein jener allgemeinen Seele Verwandtes, auch selbst ein seelenartiges Wesen sey, und auch der tiefsten Potenz etwas, ein Aehnliches von jener künstlerischen Weisheit (pars divinae mentis) ursprünglich und eigenthümlich einwohne. Wer könnte daran zweifeln, der nur jemals beobachtet, wie ganz und gar von innen heraus die Natur wirkt, dem besonnensten Künstler gleich, nur dadurch unterschieden, daß hier der Stoff nicht außer dem Künstler, sondern mit ihm selbst eins und innig verwachsen ist; wer zweifeln, der bemerkt, wie, noch ehe sie die eigentliche Seele entfaltet, schon in der sogenannten todten Materie jede Gestalt und Form ein Abdruck von innerlichem Verstand und Wissenschaft ist; wer die selbständige Seele nicht erkennen, der die innerlich gebundene, doch zugleich freie, ja willkürlich spielende Kunst in der großen Stufenleiter der organischen Wesen, ja selbst in der allmählichen Ausbildung einzelner Theile gesehen? Nothwendig zwar bedarf die Natur eines äußeren Beistandes, inwiefern sie nur als selbst organisches Glied

eines höheren Ganzen ihre Wunder hervorbringt; aber diese Hülfe abgerechnet, die nur dazu dient sie in Freiheit zu setzen, nimmt sie alles aus sich selbst, und kann rein und vollkommen bloß aus sich selbst erklärt werden.

Eben dieses allerinnerste, seelenartige Wesen ist es nun, durch das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren fähig ist. Allgemein ist jedes Höhere des Niedereren Urbild, oder, um es gleich mit einem volksmäßigen Ausdruck zu sagen, sein Himmel. Aber um desselben theilhaftig zu werden, muß es den in ihm selbst verschlossenen Keim erst entfalten. Dann, wenn es seinem Höheren entgegenbringt, was in ihm selbst diesem ähnlich und himmlisch ist, dann zieht es dieß Höhere wie mit unwiderstehlichem Zauber an sich, dann entsteht ein unmittelbarer Bezug, eine innige Verschmelzung.

Zuerst also mit jener in der Natur eintretenden Krisis erwacht in ihr eben dieß himmlische seelenartige Wesen, das bisher verborgen war und schlummerte. Es ist derselbe Erfolg, den wir immer gewahr werden, so oft eine höhere Einheit sich löst, der verschiedene Kräfte unterthan waren. Merkwürdig genug und wie durch Divination getrieben haben die ersten Beobachter des magnetischen Schlafs den Eintritt desselben als eine Krisis bezeichnet. Aber jeder Schlaf ist Krisis, in dem Sinn, wie wir das Wort bisher gebraucht. Gleichwie also mit dem eintretenden Schlaf das geistige Leben, welches in den untergeordneten Organen (besonders im Gangliensystem) wohnt, erst aufgeht und aus seiner Tiefe erwacht, in die es zuvor durch das allgemeine und höhere Geistesleben versenkt war: so entfaltet die in Freiheit und in ihre eigne Potenz gestellte Natur jetzt erst jene in ihr verborgene, seelenartige Substanz, vermöge welcher sie selbst-ganzes und selbst schaffendes Wesen ist. Wie die Gestirne der Nacht erst hervortreten, wenn das große Gestirn des Tags erloschen ist, so treten die untergeordneten Organe erst dann auf den Schauplatz des Lebens, wenn das allgemeine Leben, zu dem sie gehörten, und vor dem sie verstummten, untergegangen ist.

So wesentlich ist, daß der ewigen Natur und jedem ihrer Organe eine eigne, von der höchsten Gottheit unabhängige Selbst-

bewegungsquelle bleibe. Wie die Befreiung in der ewigen Natur darauf beruhte, daß die Seele über alles erhoben (als höchste Potenz wirklich gesetzt) wurde, so kann die Krisis der äußeren Natur nur darin bestehen, daß jene in ihr wohnende, der allgemeinen verwandte Seele alle anderen Kräfte sich unterordne und wirklich an den höchsten Ort gebracht werde. Aber die Seele fühlt sich selbst nur als Seele der untergeordneten Potenz, der Potenz des Anfangs, der ewig zu bleiben bestimmt ist; und aus der Unthätigkeit geweckt, haßt sie nicht die einschließende Kraft, sondern liebt diese Enge, in der allein sie sich selbst fühlbar wird, und die ihr den Stoff und gleichsam das Mittel hergibt, in dem allein sie aufgehen kann. Also will sie nicht etwa die verneinende Kraft aufheben, weder überhaupt noch als ihr vorangehende; im Gegentheil fordert und bestätiget sie dieselbe, und will ausdrücklich nur in ihr aufgehen und sichtbar werden, also daß sie, auch aufs Höchste entfaltet, immer noch von ihr wie von einem Gefäß umfangen und gehalten sey.

Also will sie die verneinende Kraft auch nicht plötzlich und gleichsam mit Einem Schlag besiegen, sondern jetzt beginnt ihre künstlerische Lust, da sie sich gefällt, das Widerstrebende sanft, allmählich zu überwinden, und mit Besonnenheit, ohne Kränkung der sie enthaltenden und gleichsam nährenden Kraft, durch stufenmäßiges Fortschreiten sich endlich alle Kräfte unterzuordnen und so die eigne Mutter, in der sie zuerst empfangen und gehegt wurde, zu einem allgemein beseelten Wesen zu entfalten.

Das Allerinnerste, die Seele, kann aber nur in dem Verhältniß sichtbar hervortreten, als die sich widerstrebenden Kräfte zur gegenseitigen Freiheit und Unabhängigkeit oder in einen lebendigen, beweglichen Gegensatz gebracht sind. Darum beginnt sie mit Erweckung jener inneren durch die ganze Natur gehenden Entzweiung. Die Ungeschiedenheit der Kräfte deckt das Wesen zu, die Geschiedenheit läßt es erscheinen. Natürlich ist aber im Anfang noch die meiste Unentschiedenheit, da das verdunkelnde Wesen, die verneinende Kraft, noch das Innere zudeckt, bis die besonnene Kunst es erst zum Gleichgewicht mit dem Geistigen gebracht hat, und endlich anfängt, es auch unter dieses und so allmählich ganz nach unten zu bringen, das Geistige aber völlig zu erheben,

und so endlich selbst, siegend über alle Kräfte, als das wahre Wesen und der Himmel der Natur selbst, hervorzutreten.

Es kann aber die Scheidung der Kräfte nie eine gänzliche werden, weil die Schranke geschont, die erste Verneinung und Enge erhalten werden soll. Weil aber immer eine gewisse Einheit bleibt, so gehet in der Scheidung ein Blick der Einheit auf, der wegen seiner Verwandtschaft mit dem Höheren (dem A^2) diesem sichtbar werden kann, und als ein umschriebenes, begrenztes, gleichsam geistiges Bild von einem Geschöpfe erscheint.

Also kann in dieser fortschreitend aufsteigenden Bildung nie etwas Schrankenloses erscheinen; auch in seiner höchsten Befreiung ist der Geist wie die schöpferische Seele noch gefaßt und beschlossen in eine bestimmte Einheit oder Form, die eben durch ihn, so wie er durch sie, sichtbar wird. Auf diese Art also ist der ganze Weg der von innen heraus sich befreienden und nach Licht und Bewußtseyn strebenden Natur durch bestimmte Gebilde, ebenso viele Kinder ihrer Lust, bezeichnet; jedes Gebild ist nur das Aeußere der mit ihrem Stoffe verwachsenen Künstlerin, und zeigt, bis zu welcher Stufe der Befreiung jenes Allerinnerste gelangt. Und auf diese Weise durchwandelt die schöpferische Kunst immer aufsteigend die ganze Stufenleiter künftiger Geschöpfe, bis sie zu jenem ersten aller Geschöpfe gelangt, das einst der Mittler zwischen ihr und der Geisterwelt seyn sollte; bis zur holdseligen Menschengestalt, in welcher endlich jener himmlische Keim ganz entfaltet, die höchste Potenz über alle gebracht ist, und wo sie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert.

Doch nicht ohne höhere Leitung vollbringt die aus der Tiefe der Bewußtlosigkeit erwachende Seele ihren Stufengang. Denn schon in ihrem ersten Erwachen wird sie von dunkler Ahndung ergriffen, daß ihr eigentliches Vorbild in der Welt der Geister ist, und je mehr sie aufkommt, desto heller sieht sie in jenes, das über ihr ist (in A^2), und erkennt alle in ihm enthaltenen Möglichkeiten, die sie als mit ihrem Stoff einige Künstlerin unmittelbar auszudrücken und zu verleiblichen sucht. Denn von allem, was in einem Untergeordneten wirklich

wird, ist in seinem zunächst Höheren das Vorbild; und umgekehrt, das, was in einem Höheren nur vorbildlicher Weise ist, das ist in dem Untergeordneten wirklich und gegenbildlich.

Aber in dem Verhältniß, als sie in sich verwirklicht, was in dem Höheren bloß als Möglichkeit war, in dem Verhältniß zieht sie dieses Höhere (A^2) wie durch Verzauberung an sich. Denn dieß ist die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderstehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild ist. Aber wiederum, indem das Höhere (A^2) gegen die Natur gezogen wird, so wird es in gleichem Verhältniß von seinem Höheren (dem A^3) abgezogen, hiemit die Gleichgültigkeit des Zusammenseyns aufgehoben; denn indem das Mittlere vom Obersten ab und gegen das Unterste geführt wird, erkennt es erst in jenem Mittleren das, was ihm unmittelbares Subjekt (Basis, Unterlage) ist; erst jetzt wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es sich selbst beschauen, und in dem es sehen kann.

Aber jene Bilder, die aus der untergeordneten Materie aufsteigen, gehen oder scheinen ihrer Verwandtschaft wegen bis in das Mittlere (A^2), denn eben diese Bilder sind der Zauber, durch den es angezogen wird. Da nun zugleich das Mittlere in dieser Anziehung dem Höchsten (A^3) zum Gegenwurf wird, dieses mit der Gottheit ganz eins (nur ihr gegen die äußere Welt gewendetes Subjekt) ist: so ist offenbar, wie die von unten aufsteigenden Bilder durch das Mittlere auch dem Höchsten (A^3) und durch dieses der noch verborgenen Gottheit offenbar werden.

In diesem Zustand ging also alles, was einst in der Natur wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er ersah wie in einem Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geschöpf, das einst von allen Naturwesen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig seyn sollte.

Aber alle diese Gestalten und Bildungen haben für sich keine Wirklichkeit; denn die Natur selbst, aus der sie aufsteigen, ist gegen die allein wahrhaft seyende Gottheit

in die Potentialität, in das Verhältniß eines beziehungsweise nicht Seyenden zurückgetreten, und bewahrt auch freiwillig dieses Verhältniß (und A^2 ohnedieß nur potentiell geschieden). Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht, in der bloßen Bildlichkeit stehen bleibt, und jene Gestalten sind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht seyenden riefe, daß sie seyend sey'n; aber noch ist jener Wille in sich gewendet, noch gleichgültig gegen das Seyn, und nimmt sich desselben nicht an.

Nachdem also jenes von unten aufsteigende Leben aufs Höchste gekommen, aber das letzte Glied, in dem es sich schließt, nicht gehalten, noch aus dem Nichtseyn gehoben werden, sinkt es wieder in sich selbst, in sein eignes Nichts zurück, aber nur um immer wieder aufzusteigen, und in unermüdlicher, unerschöpflicher Lust dem zunächst Höheren, mittelbar aber dem höchsten Geist, wie in einem Spiegel oder Gesicht zu zeigen, was einst, wenn Zeit und Stunde gekommen, nach dem Wohlgefallen des Höchsten in dieser äußeren Welt wirklich werden sollte.

Von selbst einleuchtend ist, wie der allgemeine Zustand der Natur während dieses Vorgangs kein fester und stillstehender seyn kann, sondern nur ein ewiges Werden, eine beständige Entfaltung. Aber diese Entfaltung hat doch ihr Ziel, und dieses Ziel ist für die Natur, daß sie zu einem vollkommenen geist-leiblichen Wesen gelange. Aber obwohl sie nur auf der letzten Stufe der Entfaltung ihre höchste Expansion erreichen kann, ist sie doch in jedem Moment derselben schon in sich und an sich kein leibliches, sondern ein geist-leibliches Wesen, das allerdings gegen das Höhere (A^2) ersinkend und ihm ganz sich hingebend, gegen dieses Stoff, Materie wird, aber eine Materie, die gegen die jetzige wie lauter Geist und Leben ist[1]. Im Fortschreiten

[1] Also relativ geistig im Gegensatz der ponderablen, impenetrabeln, trägen Materie, nicht aber geistig, also πνευματικόν. (Πνεῦμα ist es nicht, dieß wird es erst in der Aktualität; es ist nur ψυχή).

selbst, da die verneinende (eigentlich allein verkörpernde) Kraft immer mehr dem Geistigen unterworfen und immer sichtbarer der innere himmlische Keim entfaltet wird, breitet sie sich mehr und mehr zu jener nicht bloß leiblichen, nicht bloß geistigen, sondern mittleren Substanz aus, zu jenem gemilderten Lichtwesen, in dem die strenge, verdunkelnde Kraft durch die Sanftheit des andern überwunden, und in Licht verschlungen, nur noch zur inneren Mäßigung und zur Festmachung des an sich unfaßlichen Wesens dient, und hinwiederum das an sich unwiderstehliche Licht des letzteren bis zur Erträglichkeit gesänftiget ist. Dieses scheint der Sinn jenes Glanzes der Herrlichkeit zu seyn, welcher nach den Ausdrücken der Schrift und der einstimmigen Vorstellungsweise aller Völker die äußerste Umgebung der unsichtbaren Gottheit ist.

Daß die Beschaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine ursprüngliche sey, dafür zeugen Thatsachen in der Evolution der Natur selbst; Erscheinungen der innern Bildung einzelner Körper, die unter Voraussetzung der jetzt allgemeinen Eigenschaft der Undurchdringlichkeit unerklärbar sind; dafür zeugt die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zustand versetzt zu werden, da sie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Ueberführungsversuchen) allen körperlichen Eigenschaften nach verschwindet. Wer sich auch bloß mit der sogenannten Construktion der Materie aus Kräften begnügt, muß erkennen, daß das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinn ist, da Kräfte unleugbar etwas Geistiges, insofern Unkörperliches sind; daß also auch die Art der jetzigen Materie nicht aus jenen inneren geistigen Kräften für sich erklärbar ist. Wodurch es aber geschehen, daß jenes zusammenziehende, verdunkelnde Wesen, das schon im Anfang überwunden war, wieder emporgekommen, ist eine Frage, deren Beantwortung in den Verlauf dieser Geschichte gehört. Genug, daß sie auch jetzt noch überwindlich ist, die Materie auch jetzt die Fähigkeit zeigt, jenem Urzustand sich zu nähern und einst vielleicht ganz wieder in ihn versetzt zu werden, obschon dieß natürlich durch einen viel verwickelteren und langsameren Proceß geschehen muß.

Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welcher die Materie in der organischen Welt unterworfen ist, bis herauf zum menschlichen Auge, aus dem Geist, Verstand und Wille auf eine unbegreifliche aber sinnlich empfindliche Weise leuchten, so ist es wohl erlaubt, die gesammte Materie als bloße Erscheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verschobenes Bild des eigentlich zu Grund liegenden Wesens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen innern Verklärungspunkt zudecken, ohne dessen Gegenwart schon ein Uebergang von der unorganischen Natur in die organische undenkbar wäre, und der auch in den körperlichsten Dingen oft fast sinnlich wahrnehmbar liegt.

Wer einigermaßen sein Auge für die geistige Beschauung natürlicher Dinge geübt hat, weiß, daß ein geistiges Bild, dessen bloßes Gefäß (Erscheinungsmedium) das Grobe, das Ponderable ist, eigentlich das Lebende darin ist. Je lauterer dieses Bild, desto gesunder das Ganze. Immer bereit überzufließen und doch immer wieder gehalten, ist dieses ungreifliche, darum aber nicht unbemerkliche Wesen, das allen Dingen erst den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt, zugleich das Offenbarste und Verborgenste. Weil es nur unter einer beständigen Veränderlichkeit sich zeigt, zieht es um so mehr an sich als der Blick des eigentlichen Wesens, das in allen Dingen dieser Welt verborgen liegt und nur auf seine Befreiung wartet. Unter den körperlichsten Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menschen bezauberte, als einzelne in der finstern Materie aufglimmende Lichtpunkte dieses Wesens betrachtet; ein allgemeiner Instinkt ahndete seine Nähe im Gold, das durch die mehr leidenden Eigenschaften, die fast unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, das dem geistig leiblichen Wesen verwandteste schien, und das sogar durch eines jener zufällig scheinenden Spiele, die wir so oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des frühesten Weltalters der noch bestehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden.

Doch besonders in der organischen Natur nähert es sich der Befreiung. Es ist das Oel, von dem das Grün der Pflanzen gesättiget wird, der Balsam des Lebens, von dem die Gesundheit ihren Ursprung hat; es ist erkennbar in dem Durchscheinenden des Fleisches und der Augen, in jenem unleugbar physischen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Gesunden, Lieblichen wohlthätig befreiend auf uns wirkt, ja unstreitig selbst in dem Unaussprechlichen, das als Anmuth in verklärte Leiblichkeit überströmt, und von dem unwillkürlich auch der Barbar gerührt wird; wie das freudige Erstaunen, in welches vollendete Schönheit den Gebildeten setzt, seinen Hauptgrund vielleicht in dem Gefühl hat, daß sie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichsam in ihrem Urzustand vor Augen bringt. Ja als wär' es der Gegenstand der ursprünglichen Liebe, so zieht es noch jetzt wie in der Urzeit die Liebe an sich, und ist, weil immer nur sich zeigend, aber nie zu ergreifen noch zu besitzen, das Ziel der immer regen, nie gesättigten Neigung.

Der Verkehr zwischen Körperlichem und Geistigem, an dem sich menschlicher Witz so oft geübt, ist und bleibt durch keine andere Annahme erklärbar, als daß es eine und dieselbe Substanz ist, die nach der einen Seite, nämlich nach unten, leibliche Eigenschaften annimmt; nach oben aber oder auf der dem Geist zugewandten Seite in ein geistiges Wesen ausgeht. Alle andern noch so künstlich ersonnenen Systeme lassen den Stachel des Zweifels zurück. Das einzige dem natürlichen Denken gemäße ist jenes Verschmähte des sogenannten physischen Einflusses, das freilich verlassen werden mußte, sobald Materie und Geist in jenen heillosen (unheilbaren) cartesianischen Zwiespalt gebracht waren.

Der ganze Lebensproceß beruht auf dieser Zweiseitigkeit dessen, was wir Materie nennen, und dessen innere von unsern Sinnen abgewandte Seite wir wohl ahnden, aber nicht erkennen. Aus dem Körperlichen selbst steigt beständig ein Bild oder innerer Lebensgeist auf, der durch einen umgekehrten Proceß immer wieder verleiblicht wird.

Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in

geistige Eigenschaften erhöht zu werden, hat sich durch alle Zeitalter mit einer Beständigkeit erhalten, die allein schon auf seinen tiefen Grund schließen ließe, und hängt so mit den liebsten und letzten Hoffnungen des Menschen zusammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können. Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlassen; aber was geschiehet bei der Verdauung und Aneignung der Nahrungsmittel, da aus den verschiedensten Substanzen immer im Ganzen dasselbe bereitet wird, und jeder Theil eben das ihm Gemäße an sich zieht; was bey der ersten Bildung des Fötus? Alles, was um uns vorgeht, ist, wenn man will, eine beständige Alchemie; selbst jeder innere Proceß, wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhangenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erscheinen. (Der Alchemist fängt allerdings wieder von unten an — a prima materia, die er ad ultimam führen möchte). Die verstanden, was sie suchten, suchten nicht das Gold, sondern gleichsam das Gold des Goldes, oder was das Gold zu Golde macht, d. h. etwas weit Allgemeineres. Wenn es nämlich vielleicht eine äußere Wirkung ist, wodurch die Materie, wie Milch durch saures Laab, zur Gerinnung gebracht werden, so muß es auch eine derselben entgegengesetzte Potenz geben, durch welche, wenn sie in der Hand der Menschen wäre, die Wirkung jener coagulirenden Kraft entweder aufgehoben oder bis zu einem gewissen Grade überwunden werden könnte. Ist nun alle Materie dem innern Wesen nach nur Eine, und beruht die Verschiedenheit zwischen körperlichen Dingen derselben Stufe vielleicht nur auf dem Mehr oder Minder der Verborgenheit jenes ursprünglichen Wesens, so wäre es ja wohl möglich, durch allmähliche Ueberwindung der verdunkelnden Potenz das minder Edle ins Edlere zu verwandeln, obwohl dieß nur die sehr untergeordnete Anwendung eines weit allgemeineren Vermögens seyn würde, und auf jeden Fall die Behauptung dieses Gedankens keine Billigung des wirklichen Versuchs ist. Denn unbeschränkt ist das Reich der Idee; aber was an sich möglich sey, und was beziehungsweise thunlich, was sonst räthlich, oder in anderem Betracht vernünftig, dieß sind ganz verschiedene Fragen.

Es hat von jeher viele gelüstet, in dieß stille Reich der vorweltlichen Vergangenheit zu dringen, um so im eigentlichen Verstand hinter den großen Proceß zu kommen, von dem sie theils mithandelnde, theils mitleidende Glieder sind. Aber den meisten fehlte es an der gehörigen Demuth und Selbstverleugnung, da sie alles gleich mit den höchsten Begriffen anfassen wollten. Und wenn auch jetzt dem Leser irgend etwas den Eingang in diese Vorzeit wehrt, so ist es eben jenes voreilige Wesen, das lieber gleich anfangs mit geistigen Begriffen und Redensarten blenden, als zu den natürlichen Anfängen jedes Lebens hinabsteigen will.

Was ist es übrigens, das den geistigen Dünkel an der Leiblichkeit beleidigt, daß er sie so gar geringer Herkunft achtet? Am Ende ist es doch nur ihre Demuth und äußere Niedrigkeit, die ihn so beleidigt. Aber eben das Niedrige ist hoch geachtet in den Augen dessen, nach dessen Urtheil allein Werth und Unwerth der Dinge bestimmt ist; und eben jene Gelassenheit zeigt vielleicht, daß ihr noch etwas von den Eigenschaften jenes Urstoffs inwohnt, der nach außen leidend, aber in sich Geist und Leben ist.

Es ist nicht schwer die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen aller neueren Philosophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt, wonach z. B. alles, was nicht *seyend*, nichts, was nicht geistig im höchsten Sinn, materiell im gröbsten, was nicht sittlich frei, mechanisch, was nicht intelligent, verstandlos ist. Die mittleren Begriffe sind aber gerade die wichtigsten, ja die einzig eigentlich erklärenden in der ganzen Wissenschaft. Wer nun nach dem (mißverstandenen) Grundsatze des Widerspruchs denken will, der mag wohl geschickt seyn, für und wider alles, den Sophisten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in schreienden Extremen liegt, ist er völlig ungeschickt.

Aber indem die Natur das Wesen der Geisterwelt an sich und dadurch von seinem Höheren abzieht, erweckt sie auch in ihm ein Verlangen, mit seinem Höheren eins zu seyn und es an sich zu ziehen, wodurch also jene von der Natur (wie immer) ausgehende Bewegung sich endlich bis in das Höchste fortpflanzt.

Daß in jenem Wesen der Geisterwelt dieselben schöpferischen Kräfte, die in der Natur, liegen, bedarf nach früheren Erklärungen kaum des Beweises. Auch in ihm ist eine innere Zweiheit, der eben darum auch eine verborgene Einheit zu Grunde liegt, welche in dem Maß hervortreten und offenbar werden muß, als die sich widerstrebenden Kräfte auseinander und in wirkenden Gegensatz treten. Die Sehnsucht, das Höhere (A^3) an sich zu ziehen, wird auch in ihm Grund der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte. Nur ist in ihm nicht das bejahende Princip, sondern die verneinende Kraft die eingeschlossene und verborgene. Hier ist es also auch nicht das ausfließende und sich mittheilende Wesen, das aus der Beschränkung erlöst wird; hier ist es im Gegentheil jene verborgene Kraft der Finsterniß, die aus der innersten Tiefe hervorgerufen und stufenweis' in Wirkung gesetzt wird. Nicht daß sie über das bejahende Princip heraustrete, sondern daß die wirksamste Kraft der Selbstheit und der Finsterniß dennoch von Licht und Liebe umfangen sey. Denn gleichwie in der höchsten Entfaltung der äußeren Natur das verneinende Princip immer das Aeußere, Umschließende, das geistige aber, auch aufs Höchste befreit, von ihm umschlossen bleibt: so soll auch in der Entfaltung der Geisterwelt (die nur eine höhere Natur ist) das verneinende Princip zwar aus seiner Unwirksamkeit erweckt werden, aber nur um als Wirksames doch innerlich und dem milden Lichtwesen unterwürfig zu bleiben. Die ganze Schöpfung geht auf Erhebung des Ja über das Nein; aber wie in der Natur das verneinende Princip dem bejahenden unterthan ist, indem es ein äußeres, so in der Geisterwelt, indem es ein inneres bleibt. Hier wird auch das bejahende Princip gesteigert, aber weil es schon an sich frei ist, nur indirekt oder mittelbar, dadurch, daß sein Gegensatz hervorgerufen wird.

Dieser Unterschied ist für die ganze Geschichte der Natur und der Geisterwelt von den wichtigsten Folgen; manches Räthselhafte ihres Verhältnisses und ihrer Verschiedenheit wird nur dadurch klar, daß jene durch die Erhebung des Lichts, diese durch Erweckung von Finsterniß entstanden, und schon hier ist offenbar, daß in Wesen der letzteren

Art ein höherer Grad der Freiheit als in Wesen der ersten gefordert wird.

Aber auch diese Entfaltung der verdunkelnden Kraft aus ihrer ganzen Tiefe und Verborgenheit konnte nicht plötzlich, nur stufenweise geschehen. Weil aber auch hier immer eine gewisse Einheit blieb, konnten es ebenfalls nur bestimmte Formen oder Gestalten seyn, die die schöpferische Kraft durchlief. Diese Formen oder Gestalten waren ihrer Natur nach Geister, wie schon aus der alten Erklärung einleuchten würde: alles was seine Einschränkung (verneinende Kraft) äußerlich hat, sey leiblich oder ein Körper; alles aber, was seine Einschränkung (die Kraft seines Bestehens) innerlich oder in sich habe, sey ein Geist.

Auch hier kann die schöpferische Kraft nur vom Niederen zum Höheren aufsteigen, bis sie allmählich die allerinnerste und verborgenste Kraft der Finsterniß aus der Tiefe emporgehoben, welches dann die reinsten, schärfesten und gottähnlichsten Geister sind.

Denn um so viel als die Geisterwelt der Gottheit näher ist als die Natur, um so viel übertrifft das, was in ihr das Höchste (A^3) ist, an Reinheit das Höchste der Natur, um so viel ähnlicher ist es jener über dem Ganzen schwebenden Seele (dem absoluten A^3). Zu diesem verhält sich die Geisterwelt, wie sich zu ihr die Natur verhält.

Wie also die Geisterwelt der Natur Vorbild, und alle Dinge dieser äußeren Welt Abbildungen dessen sind, was die Natur in der inneren ersehen, so ist wiederum jene allgemeine Seele das unmittelbare Vorbild der in der Geisterwelt schaffenden, und was in dieser erzeugt wird, ist nur Gegenbild oder Wirkliches von dem, was in der allgemeinen Seele als Vorbild oder Mögliches lag.

Aber indem diese höhere Natur die Gedanken der allgemeinen Seele verwirklicht, zieht sie diese unwiderstehlich an; und so ist diese ganze Bewegung nichts anderes als eine allgemeine Magie, die sich bis ins Höchste erstreckt.

Denn indem jene allgemeine Seele gegen das Untere gezogen wird, wird sie in gleichem Verhältniß von dem Allerhöchsten abgezogen, mit dem sie bisher ganz eins (sein unmittelbares äußeres Subjekt) war.

Aber durch eben dieses An- und Abziehen wird es zuerst jenem Geiste der Ewigkeit zum Vor- oder Gegenwurf (zum Objekt), in dem er alles erblicken kann. Da nun jene geistigen Gestalten in der allgemeinen Seele als Bilder oder Gesichte aufsteigen, so muß auch der Geist der Ewigkeit sie in jener als in einem Spiegel erblicken, da ihm gleichsam die verborgensten Gedanken seines eignen Subjekts offenbar werden.

Die Gesichte dieser innersten Gedanken Gottes sind also die Gesichte der zukünftigen, zugleich mit dem Naturwesen zur Erschaffung bestimmten Geister; und so erblickte der Ewige in dieser freien, mit sich selbst gleichsam spielenden Lust der ewigen Natur zuerst alles, was einst in der Natur, sodann, was in der Geisterwelt wirklich werden sollte. So zeigte ihm die ewige Natur den Weg, auf dem er sie, wenn es ihr gefiele, aus Finsterniß wieder in Licht, aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit führen könnte. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Gesicht vorüber: als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte, als ein Gesicht, weil es gegen ihn keine Wirklichkeit hatte, sondern im Werden wieder verging, und nichts Bleibendes, nichts Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte diesem Leben, das an sich nur Traum und Schatten ist, die göttliche Bekräftigung.

Das von den Griechen an uns gekommene Wort Idea sagt seiner Urbedeutung nach wirklich nichts anderes als unser deutsches Wort Gesicht, und zwar in beiderlei Verstand, da es sowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet.

Die Lehre von diesen göttlichen Ideen oder Gesichten vor dem Welt-Anfang verliert sich ihrem Ursprung nach in die tiefste Nacht des Alterthums. Wie sie erscheint, ist sie schon nur noch Bruchstück einer großen Lehre, aus der früh untergegangenen wahren Geschichte der Welt; schon die Griechen kennen sie nur als Ueberlieferung, und auch Platon ist nur als Ausleger dieser Lehre zu betrachten. Nachdem also der ursprüngliche Sinn früh verloren gegangen, sind sie theils zu übernatürlich, theils viel zu gemein verstanden worden. Lebendiger wären sie längst aufgefaßt, wenn, anstatt sie auf allgemeine Verstandes-

gründe zu stützen, der natürliche Hergang (physische Proceß) ihrer Erzeugung wäre gesucht worden.

Die Entstehung solcher Urbilder oder Gesichte ist ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens, und sind dieselben auch nicht als physische Substanzen, so doch gewiß nicht ohne alles Physische und nicht als leere Gattungsbegriffe zu denken, noch als fertig vorhandene, ohne Bewegung daseyende und gleichsam stehende Formen; denn eben darum sind sie Ideen, daß sie ein ewig Werdendes und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung sind.

Die Erzeugung solcher Urbilder ist ein nothwendiger Moment; aber weder vergehen sie nach diesem Moment, noch bleiben sie schon, sondern der Moment selbst bleibt ewig, weil jeder folgende den vorhergehenden festhält oder in sich begreift; und so entquellen dem Innern der schöpferischen Natur diese Urbilder noch immer ebenso frisch und lebendig als vor der Zeit. Noch jetzt zeigt sich die Natur als durchaus visionär, und muß es seyn, weil sie im Vorhergehenden schon auf das Zukünftige sieht; ohne diese Eigenschaft wäre das unleugbar Zweckmäßige im Einzelnen und Ganzen, ihr allgemeiner und besonderer Technicismus völlig unbegreiflich.

Ja die Natur hat sich vorbehalten, jenen Moment in der gegenwärtigen Zeit beständig zu erneuern, und zwar durch die einfachsten Anstalten, da die Natur im Weibe den Geist des Mannes, dieser hinwiederum den allgemeinen Welt-Geist an sich zieht, und so auch hier jene leitende Verbindung und Kette voneinander unabhängiger Glieder hergestellt ist, wodurch das Letzte fähig wird in das Erste, und das Höchste in das Tiefste zu wirken, denn ohne unmittelbare göttliche Bekräftigung kann kein Wesen den Lauf seines Daseyns beginnen. Jedes neue Leben fängt eine neue für sich bestehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft ist; also geht jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit voran, und wie in jener ersten Erzeugung ist auch in der zeitlichen alles Aeußere nur Theil oder Glied einer Kette, die bis in das Höchste geht.

Die Wiederkehr jenes Momentes in der Zeugung würden auch schon die äußeren Erscheinungen glaublich machen, welche die einer entschiedenen

Krisis (in dem von uns angenommenen Sinne des Worts) sind, darin jedes Princip wieder in seine Freiheit gestellt ist, und mit der Lösung des äußeren Bandes, das den Menschen bezwingt und beherrscht, die wollustvolle innere Entfaltung aller Kräfte beginnt. Daher die Aehnlichkeit mit dem Tod und dem magnetischen Schlaf. Wir wagen es, eine der größten Entweihung ausgesetzte Sache mit einem hohen und heiligen Verhältniß in Verbindung zu setzen; aber die schrecklichste Entartung einer großen Natureinrichtung darf nicht verhindern ihre Urbedeutung zu erkennen. Im Gegentheil, wenn die Sittenlehre nicht in den Wirkungen natürlicher Triebe, die sie einem höheren Gesetz unterwirft, etwas auch an sich Heiliges erkennen will, wird sie immer ihren Zweck verfehlen; denn was etwas an sich Unheiliges, ganz und gar Schlechtes und Verächtliches ist, wird in den Augen der meisten auch etwas Gleichgültiges seyn. Aber eine Sache, von der erkannt ist, daß sie in die Räder des Weltalls, ja in seine innersten und höchsten Verhältnisse eingreift, gebietet auch an sich heilige Scheu.

Alles Göttliche ist menschlich, und alles Menschliche göttlich; dieser aus dem tiefsten Leben gegriffene Satz des alten Hippokrates war und ist noch jetzt der Schlüssel zu den größten Entdeckungen im Reiche Gottes und der Natur. Aus diesem Grunde suchten wir auch das zuletzt genannte Phänomen noch insbesondere in der gegenwärtigen Beziehung (der höchsten unstreitig, der es fähig ist) zu betrachten.

Von selbst ist jedem klar geworden, daß jener ganze, innerlich höchst lebensvolle Zustand auf der gegenseitigen Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder voneinander beruht, die doch zugleich eine stetige Folge vom Tiefsten bis ins Höchste bilden, jener Leiter ähnlich, die vom Himmel zur Erde reichend, einer der Erzväter im Traume sah. War nicht die Potenz des Anfangs frei gegen die höhere, so konnte sie keine anziehende Wirkung auf sie äußern, noch ihr die in ihr enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Spiegel vorhalten. Konnte nicht wiederum die mittlere Potenz von der höchsten abgezogen werden, so war unmöglich, daß sie dieser zum Vor- und Gegenwurf wurde, worin sie ihre eignen innersten Gedanken erkannte. War jener lautere Geist, das

eigentliche Selbst und höchste Ich des ganzen Wesens mit diesem verwachsen und nicht frei gegen das ewige Seyn, so konnte ihm dieses nicht zum Spiegel werden, worin er die Wunder der zukünftigen Welt erblickte. Dieses beschauliche Leben, diese innere Klarheit würde sofort aufgehoben, wenn jene Freiheit der Glieder gegeneinander aufgehoben wäre.

Zwei verschiedene und in gewissem Betracht entgegengesetzte Zustände theilen sich in das menschliche Leben. Der wachende Mensch und der schlafende Mensch sind ihrem Innern nach ganz der nämliche Mensch. Keine der innern Kräfte, die im wachenden Zustand wirken, geht im Schlafe verloren. Schon hieraus erhellt, daß es nicht eine im Innern des Organismus liegende, daß es eine in Bezug auf dieses äußere Potenz ist, deren Anwesenheit oder Abwesenheit die Abwechslung jener Zustände bestimmt. Offenbar sind während des wachenden Zustandes alle Kräfte des Menschen von einer sie zusammenhaltenden Einheit, gleichsam von einem gemeinschaftlichen Aussprechenden (oder Exponenten) beherrscht. Wird aber (auf welche Weise es nun geschehe) dieß Band gelöst, dann tritt jede Kraft in sich selbst zurück, jedes Werkzeug scheint nun frei, für sich und in seiner eignen Welt zu wirken; eine freiwillige Sympathie tritt an die Stelle der äußeren bindenden Einheit, und indeß das Ganze nach außen wie todt und wirkungslos ist, scheint sich nach innen das freieste Spiel und Verkehr der Kräfte zu entfalten.

Wenn nun im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Wirkung jener äußeren Potenz in regelmäßiger Abwechslung nachläßt und wiederkehrt, so scheint in ungewöhnlichen Zuständen eine außerordentliche Aufhebung derselben möglich, ja einem Menschen in Bezug auf den andern die Macht verliehen, entfesselnd, befreiend auf ihn zu wirken. Wahrscheinlich, daß das Befreiende der untergeordneten Natur ihr Höheres (A^2) wird, gegen das sie ersinkt; ein Verhältniß, das im Anfang nur schwach und unentschieden, in fortgesetztem Bezug sich immer mehr ausbildet; denn die Wirkung ist auch hier gegenseitig; in dem Verhältniß als das eine sich senkt (zu $A = B$), wird das andere von ihm zu A^2 gesteigert. Nur hierin kann der Grund jener ganz eigenthümlichen und

bei längerer Ausübung verderblichen Schwächung liegen, die der den Schlaf Wirkende erfährt; mit derselben Erklärung stimmt die Entwicklung des visionären Talents überhaupt und eines Bezugs zu der Geisterwelt überein, die in mehreren, welche diese Heilart längere Zeit ausgeübt, sich gezeigt.

Sobald nun jenes Verhältniß ausgebildet ist, tritt in der untergeordneten Natur jene Scheidung (Krisis) und Befreiung aller Kräfte, jene Entformung (Desorganisation) ein, wie es die ersten Entdecker in richtigem Instinkt genannt.

Wenn nun jedes organische und menschliche Wesen dem Schmerz im physischen wie im psychischen Verstande nur durch die Herrschaft jenes äußeren Lebens Exponenten unterworfen ist, so ist wohl begreiflich, wie mit Aufhebung desselben die gänzliche Schmerzlosigkeit und jenes Wonnegefühl entsteht, von dem die eben erwähnte Krisis begleitet ist, so wie daß die plötzliche und augenblickliche Aufhebung desselben mit der höchsten Wollust überschüttet.

Die äußere Erscheinung dieser Krisis ist Schlaf, von dessen Natur ohne jene Erfahrungen wir wohl niemals hinlänglich Kunde erhielten. Denn nach vielen Gründen scheint mir, als würde viel zu bestimmt der sogenannte magnetische Schlaf vom gewöhnlichen unterschieden. Denn da uns von den inneren Vorgängen bei diesem nur wenig oder fast nichts bewußt ist, so können wir auch nicht wissen, ob sie nicht denen beim magnetischen Schlaf ganz ähnlich und gleich sind, von denen ebenfalls keine Erinnerung in den wachenden Zustand übergeht, und von denen wir ohne den besonderen Bezug des Schlafenden zu dem Schlafwirkenden wenige oder keine Wissenschaft hätten.

Bekanntlich sind die inneren Vorgänge des magnetischen Schlafs auch nicht immer dieselben; es gibt Grade jenes inneren Lebens, von denen wir in der Regel nur den untersten, den mittleren seltener, den dritten wahrscheinlich nie erblicken. Sollten wir unternehmen, die möglichen Sprossen dieser Leiter anzugeben, so möchte es ohngefähr so geschehen.

Die tiefste wäre die, wo Krisis, oder wo das Materielle der menschlichen Natur in Befreiung gesetzt wird; hier nämlich kann die

der Materie einwohnende, aber durch das höhere Leben sonst gebundene Seele, die alles bildet, alles heilt, frei sich entfalten, hier der freie Verkehr zwischen dieser und dem Höheren eintreten, jenem geistigen Wesen, der allgemeinen Arzenei der Natur und der Ursache aller Gesundheit, der Tinktur, durch welche die strenge Natur immer gesänftiget wird. Jede untergeordnete Natur, deren leitende Verbindung mit ihrem Höheren unterbrochen wird, ist krank; aber eben diese Leitung wird durch den magnetischen Schlaf immer wenigstens auf eine Zeit hergestellt. Sey es, daß durch diesen Zauber das widernatürlich gesteigerte in tieferen Schlaf gesenkt, in seine Potenz (also auch in die Potentialität gegen das höhere) zurückgesetzt werde, oder daß das vom höheren über Gebühr geschwächte und niedergehaltene Leben für einen Augenblick frei werde und wieder aufathme: in beiden Fällen würde die Heilkraft jenes Schlafes auf der Herstellung der unterbrochenen Leitung zwischen Höherem und Niedererem beruhen.

Der zweite Grad wäre der, wo das Geistige des Menschen gegen die Seele frei würde und diese an sich zöge, um ihr die Verborgenheiten ihres Inneren, und was in ihr selbst (als dem Zukünftigen und Ewigen des Menschen) noch eingewickelt liegt, wie in einem Spiegel zu zeigen. Dieser Grad wäre unstreitig schon der höchste bekannte des magnetischen Schlafs, wo nämlich der in Krisis Gesetzte ganz todt für alles Aeußere, von der Sinnenwelt völlig abgeschnitten ist, wo eben darum auch die Zeichen eines höheren Bezugs sich einfinden.

Den dritten Grad endlich müßten wir in Verhältnissen suchen, die ganz außer den gewöhnlichen menschlichen liegen, und von denen im gegenwärtigen Zusammenhang besser geschwiegen als geredet wird.

Wenn aber Gradationen des magnetischen Schlafes stattfinden, wenn von der andern Seite auch im gewöhnlichen Schlaf Grade der Tiefe und der Innigkeit unterschieden werden: so ist unmöglich zu wissen, bis zu welchen Graden des magnetischen auch der gewöhnliche sich erhebt.

Schon die Alten unterschieden zweierlei Arten von Träumen, wovon ihnen nur die eine für gottgesendete galt. So verschieden aber auch der Traum nach Personen und Umständen seyn mag, so

gewiß ist, daß Träume von höheren Graden der Innigkeit sich ganz wie Visionen des magnetischen Schlafs verhalten würden, von denen dem Erwachten keine Erinnerung bleibt. Daß Träume ein beständiges (constantes) Phänomen des Schlafs sind, daß wir uns der meisten nur nicht erinnern, ist um so sicherer anzunehmen, als uns bewußt ist, daß von vielen Träumen uns nur die allgemeine Erinnerung ihres Dagewesenseyns bleibt, daß andere nur noch im Augenblick des Erwachens (manchmal auch dann nicht bleibend) festgehalten werden. Nur ist wahrscheinlich, daß die mehr äußerlichen Träume oft Abspiegelungen von tieferen mehr innerlichen sind, und diese, wenn schon getrübt und verworren von dem Mittel, durch das sie hindurchgehen, dennoch an uns gelangen.

Wollte man hier zugleich eine Rückanwendung auf etwas Früheres nachsehen, so könnte man als eine Möglichkeit ansehen, daß dem Menschen, wie gegen seines Gleichen, eine ähnliche Gewalt auch gegen andere Dinge zustände. Dann, könnte er auch das Innere körperlicher Dinge wieder in Freiheit setzen, dann erst würde er jene wahre und eigentliche Krisis, die unsere Scheidekunst noch immer vergeblich zu bewirken gestrebt, hervorbringen und eine Reihe ganz anderer Erscheinungen einleiten als die des gewöhnlichen Versuchs.

Doch kaum wagten wir so flüchtig diese großen Geheimnisse zu berühren, da alle die namhaft gemachten Erscheinungen so sehr nach allen Seiten sich verbinden und in so verschiedene Zweige auslaufen. Gelingt es uns einst, diese Geschichte bis zu der Zeit und zu den mannichfachen Bedingungen fortzuführen, in und unter welchen menschliches Leben besteht, gewiß werden wir dann unsere Gedanken noch in vielem zu erweitern und zu berichtigen finden, oder in einem höheren Licht darzustellen.

Es sey daher nur noch eine Frage verstattet, durch welche der Grundgedanke an Deutlichkeit gewinnen mag. Warum rufen dem Menschen alle höheren Lehren so einstimmig zu, sich von sich selbst zu scheiden, und geben ihm zu verstehen, daß er dadurch alles vermögen und in allen Dingen wirken würde, warum anders, als weil er dadurch

allein jene Jakobsleiter himmlischer Kräfte in sich herstellte. Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer-sich-gesetzt-werden, wie es unsere Sprache herrlich bezeichnet; und so sehen wir denn, um jetzt nur bei geistigen Hervorbringungen stehen zu bleiben, wie die innere Freiheit und Unabhängigkeit der Gemüthskräfte auch alle geistige Schöpfung bedingt, wie befangene Menschen in dem Verhältniß, als sie dieß sind, zur geistigen Produktion immer untüchtiger werden, und nur, wer jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit sich zu erhalten weiß, auch jener spielenden Lust und besonnenen Freiheit des Schaffens theilhaftig ist, die sich gegenseitig fordern und bedingen.

Jene spielende Lust im ursprünglichen Leben Gottes haben die Morgenländer wohl erkannt, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen, wie sie diese darstellen als einen Glanz des ewigen Lichts, einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenschaften wegen) ein Bild seiner Gütigkeit. Es ist verwunderungswerth, wie sie diesem Wesen überall mehr eine leidsame als eine thätige Natur zuschreiben, weßhalb sie es nicht Geist, auch nicht Wort (oder Logos) nennen, mit welchem später die Weisheit oftmals, aber unrichtig verwechselt worden, sondern ihm einen weiblichen Namen beilegen. Durch dieß alles andeutend, daß es gegen das Höhere nur ein leidendes, empfängliches Wesen sey.

In jenem göttlich geachteten und wahrhaft göttlichen Buch, das die Weisheit redend einführt[1], wird sie einem Kind verglichen; denn wie ein Kind selbstlos zu nennen ist, wenn in der frühesten Zeit zwar alle innerlichen Kräfte in naturgemäßer Wirkung und holdem Wechselspiel sich gegenseitig erregen, aber noch kein Wille, kein Charakter, kein sie zusammenhaltendes und beherrschendes Eins sich eingefunden, so ist jenes erste Aeußere von Gott an sich selbst eine bloß leidende, unausgesprochene Einheit und willenlos; daher auch jenes Schaffen oder Erzeugen von Bildern nur Spiel oder Lust ist.

[1] Sprüche Salomonis, Kap. 8.

Die Weisheit spielte — nicht auf der Erde, denn diese war noch nicht, sondern — auf der Erde Gottes, auf dem, was Ihm Grund und Boden ist; aber ihre vorzügliche Lust war schon in dieser frühen Zeit jenes Geschöpf, das, weil erstes Band zwischen Natur und Geisterwelt, eigentlich die Fortpflanzung der anziehenden Bewegung bis ins Höchste vermittelte. Der Mensch ist eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann insofern wohl sagen, daß in ihm eigentlich alles ersehen worden.

Ueberflüssig wäre zu erinnern, daß unter der Weisheit in jener Stelle jene allgemeine Seele (A^3) verstanden wird, die der Natur und der Geisterwelt einwohnend und wieder über beiden schwebend die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwischen dem Obersten und Untersten ist. In so früher Zeit also spielte diese wie in einem Jugendtraum goldener Zukunft dem Höchsten vor, was einst seyn würde. Doch wie die Zeiten der Unschuld nicht bleiben, wie Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, vergänglich sind, so konnte auch jener selige Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben ist an sich selbst voll Sehnsucht und verlangt aus der stummen wirkungslosen Einheit in die ausgesprochene wirkende erhoben zu werden. So sehnsüchtig sehen wir die ganze Natur, so inbrünstig saugt die Erde Himmelskraft an sich, so strebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um sich einen Geist zu ersehen, so wiegt sich die Blume im Sonnenstrahl, um ihn als feurigen Geist, als Farbe widerzustrahlen. Eben also jenes spielende Leben, und je höher es sich entfaltet, desto inniger ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, sich anziehe und erkenne als sein eigen, und die an der Kette der Wesen wie in einer Tonleiter auf- und absteigende Weisheit klagt verlassen das Loos ihrer Geschöpfe, und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen sind und im Ringen wieder vergehen.

Diese stets wiederholte, immer wiederbeginnende Bewegung der ewigen Natur läßt sich daher ansehen als eine unablässige Theurgie. Sinn und Zweck aller Theurgie ist kein anderer, als die Gottheit herabzuziehen gegen das Untere (coelo deducere numen), gleichsam die

leitende Kette herzustellen, durch die sie vermocht würde, in die Natur zu wirken.

Schon haben wir gesehen, wie die von unten aufsteigende Bewegung auf die Seele des Ganzen (A^3) sich fortgepflanzt, indem das Mittlere (A^2) sie gegen Sich und dadurch vom Höchsten abzieht. Unstreitig nur, wenn das, was der lauteren Gottheit unmittelbares Seyn ist, von ihr abgezogen wird, fühlt sie es als solches; wie wir, was untrennlich mit uns eins scheint, haben als hätten wir's nicht, wird es uns aber entzogen, dann erst empfinden als das unsere. Aber daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht werde oder gar genöthigt sich zu äußern oder das Seyn an sich zu ziehen: wäre dieß, dann wäre sie nicht die ewige Freiheit[1].

Bis jetzt wurde die naturlose Gottheit betrachtet als Wille, der nicht will, und so konnte sie auch immer angesehen werden, da sie sich auf jeden Fall gegen das Seyn als eine solche verhielt. Aber eben weil sie diese höchste Lauterkeit ist, und ohne Aufhebung derselben, verhält sie sich gegen anderes (gegen das Seyn) nothwendig auf entgegengesetzte Weise. Dieses also klar zu machen, ist jetzt die nächste Forderung.

In der lauteren Gottheit ist kein Werden; sie bleibt, was sie ist, in sich; aber eben in diesem Bleiben ist sie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei. Denn inwiefern sie das an sich selbst weder Seyende noch Nichtseyende ist, verneint, sie durch ihr Wesen, ihre Natur schon, alles äußere Seyn, freilich vorerst nur stillschweigender Weise, kommt aber ein solches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher oder thätiger Weise. Sie ist schon immer das Nein alles äußeren Seyns; nur daß sie jetzt als solches wirkt, offenbar wird, macht das äußere Seyn. Nur der Bezug wird gegeben, in dem sie als das, was sie ist, auch erscheint. Es ist ein Werden, aber nicht ein Werden in Ansehung ihrer selbst, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Alles Werden überhaupt ist von der

[1] Hier stehen am Rand als Bemerkung zum Behuf weiterer Bearbeitung die Worte: „Hieher gehört durchaus eine Erklärung über Seyn, Daseyn, Existenz“. Aehnliche Notate finden sich übrigens mehrere in der Handschrift. D. H.

lauteren Gottheit nur im Verhältniß (σχετικῶς, wie die alten Theologen sagen), nicht schlechthin oder in Ansehung ihrer selbst zu nehmen.

Unmittelbar also, mit dem Bezug des äußeren Seyns zu ihr, ohne Wandel oder Veränderung in ihr selbst, ist sie gegen dasselbe verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft, die kein Seyn außer sich duldet. Umgekehrt also läßt sich auch sagen: diese Zornes-Kraft ist nicht bloß eine Eigenschaft, ein Princip oder Theil von ihr, sondern die ganze Gottheit, sofern sie in Sich besteht und das wesentlichste Seyn ist; denn es ist von selbst klar, daß dieses wesentliche Seyn ein allem andern unnahbares ist, unwiderstehliche Schärfe, ein Feuer, in dem nichts leben kann. Da sie jedoch als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende gegen das äußere Seyn nothwendig verzehrendes Nein ist, so muß sie, wohl zu merken, dieß vorausgesetzt, zwar nicht mit gleich ursprünglicher Nothwendigkeit, aber jenes vorausgesetzt doch nothwendig (denn sonst wäre sie — nicht der Wille, der nicht will, sondern — der nichts wollende, verneinende Wille, also bestimmter Wille) sie muß also nothwendig auch ewiges Ja seyn, bekräftigende Liebe, Wesen aller Wesen. Sie ist dieß ohne Wandel oder Wechsel in ihr selbst, nicht weil ihre Lauterkeit aufgehoben, sondern eben weil sie diese höchste Lauterkeit und Freiheit ist. Sie ist es ohne alle Bewegung, in der tiefsten Ruhe, unmittelbar durch sich selbst. Hinwiederum also ist auch diese Liebe nicht eine Eigenschaft, ein Theil oder ein bloßes Princip von ihr, sondern sie selbst, ganz und ungetheilt.

Aber eben weil sie die ganze und ungetheilte, das ewige Ja und das ewige Nein ist, ist sie auch wieder weder das eine noch das andere, und die Einheit beider. Es ist hier keine eigentliche Dreiheit außereinander befindlicher Principien, sondern die Gottheit ist, als das Eins, und eben weil sie das Eins ist, sowohl das Nein, als das Ja und die Einheit von beiden.

In diesem Ja und jenem Nein liegt jene Abstoßung und Anziehung, die wir früher als zum Bewußtseyn nothwendig gefordert. Als Nein ist die Gottheit ein an- und in sich ziehendes Feuer; als das Ja aber ist sie Ursache jenes liebevollen Abhaltens, wodurch in der Einheit die

Zweiheit erhalten wird, und in diesem Anziehen und Abstoßen steigert sie sich zur Einheit von beiden, d. h. zum höchsten Bewußtseyn.

Eben weil die ewige Freiheit, kann sie sich gegen das Seyn nur als Nein, als Ja, und als Einheit beider verhalten. Denn es muß ausdrücklich erinnert werden, daß diese Unterschiede keine Unterschiede des Wesens, sondern nur des Verhaltens, der Beziehung des Einen Wesens gegen das Seyn sind. Aber auch umgekehrt, nur weil sie gegen das Seyn sich so verhält, ist sie die ewige Freiheit. Wäre sie bloß Ja oder Nein, so müßte sie sich auf eine oder andere Weise des Seyns annehmen, es bejahen oder verneinen. Daß sie beides ist, und beides gleich wesentlich, das eben macht, daß sie die höchste Freiheit ist. Dieß alles mußte seyn, damit nie ein nothwendiger Grund der Welt gefunden werde, und offenbar hervorleuchte, daß alles, was ist, nur durch den allerfreiesten göttlichen Willen sey.

Hier ist also auch der Wendepunkt zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Bis hieher war der Fortschritt des Lebens ein nothwendiger; schreitet es von jetzt an fort, so ist dieß nur vermöge eines freien göttlichen Entschlusses. Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwischen Anziehen und Abstoßen ruhig beharren; nichts nöthigt sie, es aufzuheben, oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten.

Wenn also die Gottheit des Seyns sich angenommen, sich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluß dazu nur aus der höchsten Freiheit kommen.

Aber gesetzt nun, daß sie des Seyns sich wirklich angenommen, wie, auf welche Art konnte sie es doch? Sollte sie es in sich ziehen, verneinen als von ihr unabhängiges, äußeres Seyn, oder es bejahen in der Unabhängigkeit von sich? Weder in jenem noch in diesem Fall offenbarte sie Sich als das, was sie ist, als das gleich-ewige Nein und das gleich-ewige Ja. Und doch konnte, wenn sie frei beschloß sich zu offenbaren, der Zweck ihrer Offenbarung kein anderer seyn, denn sich zu offenbaren als die, die frei war sich zu offenbaren und sich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit selbst.

Unmöglich also war, daß sie als das ewige Nein wirkend würde,

wenn nicht auch als das ewige Ja und umgekehrt, und doch ist eben so unmöglich, daß ein und dasselbe als Ja und als Nein seyend sey; schlechterdings nothwendig ist, daß die Gottheit sich entscheide, entweder das eine zu seyn, und dann das andere nicht zu seyn, oder dieses zu seyn, und dann nicht jenes.

Hier ist also der höchste denkbare Widerspruch, der nicht etwa dadurch auszugleichen ist, daß Gott als eins von beiden (als Ja oder als Nein) schon von Natur untergeordnet sey, und also gegen das andere das Verhältniß des nicht-wirkenden annehmen könne. Denn Gott ist gleich wesentlich beides; er muß also auch schlechterdings als beides wirkend seyn.

Wie ist dieser Widerspruch auszugleichen? Unstreitig nur durch nähere Bestimmung. Wenn Gott als das ewige Nein wirkend, seyend ist (existirt), so kann er nicht als das ewige Ja auch wirkend seyn, oder kürzer, und um auch hier die schon gewohnte Bezeichnung nur im höheren Falle anzuwenden: Wenn B seyend ist, kann A nicht seyend seyn, nämlich als dasselbe, als welches B seyend ist, d. h. nach der Voraussetzung als Vorausgesetztes, Vorangehendes, was aber nicht verhindert, daß A seyend ist als Folgendes, und so auch umgekehrt, wenn A seyend ist (was bis jetzt nicht entschieden ist, was nur angenommen wird, im Fall also, daß A seyend ist), kann B nicht seyend seyn als dasselbe, nämlich als zuerst und jetzt seyendes, was aber nicht verhindert, daß es als folgendes, künftig seyendes sey.

Doch ist es daran nicht genug, daß wenn B oder A seyend ist, dann A oder B seyend seyn können, sondern, weil Gott beides gleich wesentlich, muß das Verhältniß von der Art seyn, daß Gott als das eine gesetzt, dann eben darum und nothwendig auch als das andere gesetzt ist, nur daß die Existenz des einen Grund der Existenz des andern ist. Allgemein ausgesprochen also löst sich das Verhältniß des Widerspruchs durch das des Grundes, wornach Gott als das Nein und als das Ja seyend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.

Dabei bleibt aber immer, daß, wenn das eine seyend ist, das

andere nicht als dasselbe seyend seyn kann, d. h. es bleibt, daß beide sich der Zeit nach ausschließen, oder daß Gott als das Ja und Gott als das Nein nicht das Seyende derselben Zeit seyn können. Wir drücken uns absichtlich so aus, denn das Verhältniß kann nicht etwa von der Art seyn, daß wenn das Folgende, etwa A, seyend ist, dann das Vorangehende, also B, aufgehoben würde, oder schlechthin aufhörte das Seyende zu seyn; immer und nothwendig vielmehr bleibt es das Seyende seiner Zeit, und A gesetzt, muß B noch immer nur als Vorangehendes bestehen, dergestalt also, daß sie in verschiedenen Zeiten dennoch zumal sind. Denn verschiedene Zeiten (ein Begriff, der, wie viele andere, der neueren Philosophie gänzlich abhanden gekommen) können als die verschiedenen wohl zumal seyn, ja genau zu reden, sind sie nothwendig zumal. Die vergangene Zeit ist keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muß es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal seyn; das Zukünftige ist freilich nicht als ein jetzt Seyendes, wohl aber ist es mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seyendes zumal, und es ist gleich ungereimt, das Vergangen-seyn wie das Zukünftig-seyn als ein völliges Nichtseyn zu denken.

So ist es also nur der Widerspruch in der höchsten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und statt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten setzt. Aber eben diese Folge von Ewigkeiten ist es, was wir insgemein die Zeit nennen. In dieser Entscheidung also schließt sich Ewigkeit in Zeit auf.

Bei jenem früheren Widerspruch im ersten Nothwendigen Gottes war eine solche Entscheidung unmöglich. Denn dort war kein Wesen, das frei war, ganz das eine (z. B. B) zu seyn, und das andere nicht zu seyn. Dort war blinde Nothwendigkeit und alle Kräfte schon in Wirkung. Dort kam es darauf an, die in einem beständigen Umlauf sich gegenseitig verdrängenden und ausschließenden Kräfte aus dem Nacheinander zur Simultaneität zu bringen, welches nur möglich war, indem sie alle gemeinschaftlich gegen ein Höheres zum Aussprechlichen, zur Totalität ersanken. Hier dagegen ist die Rede von dem höchsten Selbst

der Gottheit, das nie gegen anderes zum Seyn werden kann. In jeder seiner Gestalten (man erlaube diesen Ausdruck), als Ja, als Nein und als Einheit beider, kann es nur seyend, wirkend seyn, welches bei dem entschiedenen Widerspruch zwischen Ja und Nein nur durch den Begriff verschiedener Zeiten sich denken läßt. Hier also kommt es vielmehr darauf an, daß die Simultaneität zwischen den verschiedenen Gestalten aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde.

So viel nun von dem, was geschehen müßte, wenn Entscheidung erfolgen sollte; aber das Wie? ist damit noch nicht erklärt.

Zwar auch im Allgemeinen schon und ohne noch die tieferen Gründe entwickelt zu haben, ist nicht zweifelhaft, was der Anfang oder das Erste seyn werde, ob Gott als das ewige Nein, oder als das ewige Ja. — Denn es ist hier die Rede von der Geburt Gottes auch dem höchsten Selbst nach, oder inwiefern er die ewige Freiheit ist. Nun ist Gott zwar eben als diese Freiheit das ewige Nein alles äußeren Seyns, aber er ist es nicht freier-, sondern nothwendigerweise. Diese Verneinung des äußeren Seyns ist von oder an der ewigen Freiheit selber wieder das Nothwendige. Aber nicht das Nothwendige, das Freie von Gott (d. h. von der ewigen Freiheit) ist das, was eigentlich geboren werden soll. Also kann sich das Nothwendige nur als Grund dieser Geburt und demnach als Vorausgehendes in derselben verhalten. Ueberall hat sich uns das Nothwendige als das Erste (Prius), Freiheit als das Folgende bewährt, oder, was dasselbe sagen will, die Freiheit erscheint überall siegend über die Nothwendigkeit. Wäre Gott zuerst als das Ja des äußeren Seyns und dann als das Nein, so würde im Gegentheil das Nothwendige über das Freie siegen; es wäre ein völlig rückgängiger Proceß. Bei der entgegengesetzten Folge aber wäre ein Fortschreiten von Finsterniß in Licht, von Tod in Leben.

In demselben Akt also, da Gott sich zur Offenbarung entschloß, wurde zugleich entschieden, daß Gott als das ewige Nein Grund der Existenz des ewigen Ja seyn sollte; es wurde eben damit zugleich bestimmt, daß Gott als die ewige Verneinung des äußeren Seyns überwindlich seyn sollte durch die Liebe.

Nun läßt sich aber überall in der Gottheit kein Zwang denken, alles muß auf höchster Freiwilligkeit beruhen. Also kann Gott, sofern er das ewige Nein ist, nicht überwältigt, nur durch Güte bezwungen werden, daß er der Liebe nachgibt, Sich zu ihrem Grund macht. So müssen wir uns den Hergang vorstellen, und doch läßt sich dieß nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn noch ist Gott als das Ja, als das Nein und als die Einheit beider nur eins; es sind keine geschiedenen Persönlichkeiten. Also kann man sich das alles nur wie im Blitz geschehen denken, da es als ein Geschehenes inbegriffen ist, ohne doch wirklich (explicite) geschehen zu seyn. Vergleichbar ist diese aus der innigsten Einheit kommende Ent-Schließung nur jener unbegreiflichen Urthat, in der sich zuerst die Freiheit eines Menschen entscheidet. Von dem Menschen, der zweifelt, eines oder das andere ganz zu seyn, sagen wir, daß er charakterlos ist; von dem Entschiedenen, in dem sich ein bestimmtes Aussprechendes des ganzen Wesens kund gibt, sagen wir, daß er Charakter hat. Und doch ist anerkannt, daß keiner sich nach Gründen oder Ueberlegung seinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit sich selbst zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder diesen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichsam als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That. Mithin erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freiheit, die sich selbst Grund, sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist. Aber eben vor dieser abgründlichen Freiheit erschrecken die meisten, wie sie vor der Nothwendigkeit erschrecken, eins oder das andere ganz zu seyn, und wo sie einen Strahl von ihr sehen, wenden sie sich ab wie vor einem alles sehrenden Blitz, und fühlen sich niedergeworfen von ihr als einer Erscheinung, die aus dem Unaussprechlichen kommt, aus der ewigen Freiheit, aus dem, da gar kein Grund ist.

Das ist unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen ist, von Widersprechenden das eine oder das andere ganz zu seyn.

In einem und demselben untheilbaren Akt mußte erkannt werden, daß, wenn Gott sich offenbaren wollte, er sich nur als ewiges Nein,

als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne; in demselben wurde erkannt, daß diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könne, und daß eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das so eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äußeren Seyns und insofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung ist kein Anfang): dieß alles war enthalten in einer und derselben Entschließung, zugleich der freiesten und unwiderstehlichsten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund, also ihre eigne Nothwendigkeit ist.

So viel mag von dem Hergang der großen Entscheidung gesagt werden, in der Gott als das ewige Nein, die ewige Strenge und Nothwendigkeit, zum Anfang seiner eignen Offenbarung gesetzt worden.

Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes. Das ewige Seyn, da Gott zuerst im Bezug zu der ewigen Natur seyend wird, nannten wir eine ewige Geburt. Aber Gott war in ihr gesetzt nicht als ein Seyendes, sondern als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang seiner Wirklichkeit nur in sich selbst haben würde, und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, sondern frei beginnender seyn würde.

Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geschichte der Welt. Die jenen nicht begriffen, konnten auch nicht den Eingang in diese finden.

Es ist jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing sie es an sich zu offenbaren?

Die Antwort: Gott ist ein seiner Natur nach, also nothwendig, sich offenbarendes Wesen (ens manifestativum sui), ist kurz, aber nicht bündig. Hart ist, was nach gemeinsamem Gefühl immer als Werk des Wohlgefallens und der höchsten Freiwilligkeit angesehen worden, die Schöpfung der Welt als etwas Gezwungenes zu denken. Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigent-

liches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß nothwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten. Aber eben von der Offenbarung dieses höchsten Selbstes der Gottheit ist die Rede. Nun ist ein Freies eben darum frei, daß es sich nicht offenbaren muß. Sich offenbaren ist Wirken, wie alles Wirken ein sich Offenbaren. Dem Freien aber muß frei seyn; innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur That überzugehen. Ginge es nothwendig über, so würde es nicht als das wirklich, das es ist, nämlich als das Freie.

Die andern aber gehen davon aus, Gott sey Geist und das allerlauterste Wesen. Wie nun aber dieser Geist sich habe offenbaren können, darüber müssen sie freilich bekennen nichts zu wissen, nur daß sie, wie sonst aus der Noth, so aus der Unwissenheit eine Tugend machen. Der Grund dieses nicht Wissens ist klar. Denn wenn die Gottheit eine ewige Freiheit ist zu seyn, sich zu verwirklichen, zu offenbaren, so kann mit dem ewigen Seyn- oder sich-verwirklichen-Können doch nicht schon das wirkliche Seyn oder sich-Verwirklichen gesetzt seyn. Zwischen der Möglichkeit und der That muß etwas seyn, wenn sie freie That seyn soll; dieß begreift auch der gemeinste Verstand. Aber in der lautern Ewigkeit, worin sie Gott denken, ist keine Distanz, kein Vor und Nach, kein Früher und kein Später. Also verliert für sie, die nichts als die lautere Gottheit erkennen wollen, selbst der bloße Gedanke, daß etwas zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit seyn müsse, den Sinn.

Wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar), so wäre sie nicht die Macht sich zu verwirklichen. Da sie aber doch nur aus ihrer freien Ewigkeit heraus sich verwirklichen kann, so muß, damit diese frei und unangetastet bleibe, zwischen der freien Ewigkeit und der That der Verwirklichung etwas seyn, das diese von jener scheidet. Dieses etwas kann nur Zeit seyn, aber nicht Zeit in der Ewigkeit selbst, sondern ihr coexistirende Zeit. Diese Zeit außer der Ewigkeit ist jene Bewegung der ewigen Natur, da sie vom Untersten aufsteigend immer ins Höchste gelangt, und von

diesem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzusteigen. Nur an dieser Bewegung erkennt sie sich selbst als Ewigkeit; an diesem Uhrwerk zählt und mißt die Gottheit — nicht die eigne Ewigkeit (denn diese ist immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick), sondern nur die Momente der beständigen Wiederholung ihrer Ewigkeit, d. h. der Zeit selbst, welche, wie schon Pindaros sagt, nur das Scheinbild der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit zusammengenommen, sondern als jedem einzelnen coexistirend, so daß sie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unmeßliche) sieht.

Es ist eine Frage, die so natürlich ist, daß schon die Kindheit sie aufwirft: was denn Gott beschäftiget, eh' er die Welt erschaffen; aber genau zugesehen, vergehen alle Gedanken bei dem, wenn die Schöpfung freie That seyn sollte, doch nothwendigen Begriff einer Dauer jenes unausgesprochenen Zustandes; da Ewigkeit in sich oder an sich keine, nur die Zeit gegen sie eine Dauer hat, so schwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebenso viel ist, zu einem bloßen Moment zusammen. Die Lehrer helfen sich gewöhnlich damit, dieser Frage aus dem Weg zu gehen. Aber eben das Unbeantwortetlassen solcher Fragen, die, wie gesagt, schon dem Kind auffallen, ist die Ursache des allgemeinen Unglaubens. Kennten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden, da diese berichtet, in welch' traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache von Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt und aller Ereignisse in Natur und Geisterreich voraus erblickte.

Jene Entschließung Gottes, sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lautersten Freiheit. Eben darum behält Gott Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das, was ganz Werk seines freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, daß Gott die Welt in

der Zeit erschaffen, ist eine Stütze des ächten Glaubens; hinlänglich wäre die Arbeit dieses Werks belohnt, hätte es auch nur dieß eine begreiflich und verständlich gemacht. Denn da in Gott selbst keine Zeit ist, wie soll er sie in der Zeit erschaffen, wenn nicht eine außer ihm ist? Oder wie wäre eine Bestimmung dieser Zeit möglich, wenn nicht schon vor der Schöpfung eine Bewegung außer Gott ist, nach deren Wiederholung die Zeit abgemessen wird?

Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine. Darum tritt zwischen die freie Ewigkeit und die That ein anderes, das seine von jener unabhängige Wurzel hat und ein, obwohl ewig, Anfangendes (Endliches) ist, damit ewig etwas sey, dadurch sich Gott der Kreatur annähern und mittheilen könne, damit die lautere Ewigkeit immer frei bleibe gegen das Seyn, und dieses niemals als ein Ausfluß aus dem ewigen Seyn-Können erscheine, also immer ein Unterschied sey zwischen Gott und seinem Seyn.

In der Wissenschaft werden, wie im Leben, die Menschen überall mehr von Worten als deutlichen Begriffen beherrscht. So erklären sie einerseits unbestimmter Weise Gott als ein nothwendiges Wesen, andererseits ereifern sie sich dagegen, daß Gott eine Natur zugeschrieben werde. Sie möchten sich das Ansehn geben, damit die Freiheit Gottes zu retten; wie wenig aber, oder vielmehr wie gar nichts sie davon verstehen, erhellt aus dem Bisherigen, da ohne eine Natur die Freiheit in Gott nicht von der That geschieden seyn könnte, also nicht wirkliche Freiheit wäre. So verwerfen sie, wie billig, das System einer allgemeinen Nothwendigkeit und zeigen sich doch ebenso eifrig gegen jede Folge in Gott, obschon, wenn keine Folge ist, nur Ein System übrig bleibt, nämlich daß mit dem göttlichen Wesen alles zumal, alles nothwendig ist. Auf diese Art stoßen sie, Blinden gleich, wie man auch im Leben bemerkt, gerade das zurück, was sie (ohne Verstand davon) aufs eifrigste suchen, und ziehen eben das an, was sie doch eigentlich fliehen wollten.

Wer dem Bisherigen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, muß von

selbst wahrgenommen haben, wie in der Seyns- oder Lebens-Annehmung des Höchsten wiederum dieselbe Folge statthat, die zwischen den Principien in der ewigen Natur statthatte. Denn auch hier ist das erste in das Seyn-Tretende (das Seyn-Annehmende) ein verneinender, streng nothwendiger Wille, der sich aber zum Grund eines höheren macht; dieser, obwohl nicht eigentlich frei (weil reiner Wille der Liebe), ist doch besonnener Wille; über beiden endlich geht der bewußte und freie auf, der im höchsten Sinne Geist ist, wie in der ewigen Natur das dritte Princip Seele war.

Wir können daher auch diese Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen ansehen, die das Seyn zu seiner Vollendung durchgeht; ja es wird nöthig seyn, von jetzt an folgenden Unterschied zu machen. Die Kräfte im Seyn, inwiefern sie aufgehört haben sich auszuschließen und aussprechlich geworden sind, haben auch aufgehört Potenzen zu seyn, und wir werden sie daher künftig Principien nennen. Als Potenzen schließen sich Entgegengesetzte nothwendig aus, und wie es unmöglich ist, daß eine Zahl in derselben Zeit in verschiedenen Potenzen sey, wohl möglich aber, daß sie in die zweite gesetzt, dann in einer weiteren Folge zur dritten erhoben werde: so kann auch das Seyende des Seyns in derselben Zeit nur Eines seyn, z. B. verneinende Kraft, was aber nicht verhindert, daß das Seyende desselben Seyns in einer folgenden Zeit ein anderes, ja das gerade Entgegengesetzte von jenem sey. Von nun an also werden wir nun das Seyende einer jeden Zeit mit dem Namen einer Potenz bezeichnen.

Auffallend zwar kann schon im Allgemeinen jene Uebereinstimmung nicht seyn zwischen dem objektiven und dem subjektiven Leben eines Wesens. Was ein Wesen innerlich oder dem Seyn nach ist, muß es auch wieder offenbar oder dem Seyenden nach seyn. Dieselben Kräfte, die in der Simultaneität sein inneres Daseyn ausmachen, dieselben (nicht der Zahl, wohl aber der Natur nach) sind, in einer Folge hervortretend, auch wieder die Potenzen seines Lebens oder Werdens, das Bestimmende der Perioden oder Zeiten seiner Entwickelung.

Das Innere jedes organischen Wesens ruht und besteht in drei

Hauptkräften. Die erste (um im bloßen Beispiel kurz zu seyn), wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt; die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereiniget. Jede derselben ist zum inneren Seyn des Ganzen nothwendig; welche auch hinweggenommen würde, das Ganze wäre aufgehoben. Aber dieß Ganze ist kein stehenbleibendes Seyn; das Wesen als Seyn gesetzt, findet sich unmittelbar ein Seyendes ein. Da aber im Seyenden dieselben Kräfte, die im Seyn sind, und das Seyende jeder Zeit nur Eines seyn kann, so treten jetzt dieselben Kräfte, die im Inneren wirkten (dieselben der Natur nach) äußerlich mit Entscheidung hervor. So in der Succession werden sie die Potenzen seiner äußeren Lebens-Perioden, wie sie in der Simultaneität Principien seines beharrlichen Seyns waren. Dieß ist der Sinn, wenn z. B. gesagt wird, in der ersten Zeit des Lebens herrsche die wachsthümliche, in der folgenden die bewegende, endlich die empfindliche Seele. Dasselbe ist der Sinn, wenn z. B. gesagt wird (mit welchem Grund, untersuchen wir nicht), die Urzeit im Leben der Erde sey die magnetische gewesen, von der sie in die elektrische übergetreten, obschon bekannt ist, daß zum inneren Bestand der Erde in allen Zeiten alle diese Kräfte erfordert wurden.

Die Folge der Potenzen (dieß Wort in dem einmal festgesetzten Sinne genommen) verhält sich also auch als eine Folge von Zeiten. Dieses Gesetz allein ist fähig, den Organismus der Zeiten aufzuschließen.

Durch dieses erst stellt sich die rechte Hoheit des Gegensatzes dar, und wie er mit der Einheit gleich unbedingt ist. Diese bleibt (obwohl zum Zusammenhang gemildert) im Seyn herrschend, aber im Seyenden erscheint die unüberwindliche Freiheit des Gegensatzes und wie er die Einheit sich selbst wieder unterordnet.

Nur durch seinen Willen existirt der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seyenden des Seyns. Aber dieß vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand sich nicht zu offenbaren. Der Entschluß Sich zu offenbaren und sich selbst als das ewige Nein überwindlich zu setzen war nur ein und derselbe Entschluß. Darum ist dieser wie ein

Werk der höchsten Freiheit, so auch ein Werk der höchsten Liebe. Das in der Offenbarung Vorausgehende ist keineswegs das an sich Untergeordnete, wohl aber wird es als solches gesetzt; das ihm Folgende ist nicht an sich wirklicher, göttlicher, aber freiwillig als das Höhere gegen jenes erkannt. Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität; Begriffe, welche zu verwechseln nur der Blindheit im Urtheilen möglich ist, die unsere Zeiten auszeichnet.

Hier schließen sich auch die gewöhnlichen Begriffe wieder an. Entäußerung, Herablassung ist nach allgemeiner Lehre die Schöpfung. Der Ewige macht nicht das an sich Ueberwindliche oder Geringere von sich selbst, sondern was er freiwillig als solches ansieht, ansehen will, das, worin er die allerstärkste und innerlichste Kraft ist, zum Anfang. Unüberwindlich, wenn sie innerlich blieb, wird sie überwindlich, indem er sich in ihr zum Seyenden des Seyns macht.

Der verneinende, einschließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit Etwas sey, das die Huld des göttlichen Wesens, die sich sonst nicht zu offenbaren vermöchte, stütze und emportrage. Stärke muß seyn eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerst, dann die Liebe, in welcher selbst erst das Zornige eigentlich Gott wird.

Wie in dem nächtlichen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr selbst aber in keinem von dem allem war, sondern ein stillsanftes Sausen folgte, darin Er war, so muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann.

Alle Entwickelung setzt Einwickelung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt seyn könnte, wenn es um das bloße Fortschreiten zu thun wäre.

Dunkelheit und Verschlossenheit ist das Eigenthümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mächtigere Zusammenziehung. So in den Gebirgen der Urwelt, so in den ältesten Bildungen auch des Menschengeistes. Derselbe Charakter von Verschlossenheit kommt uns in dem stummen Ernst des Aegypters, in den Riesendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, für die Ewigkeit gebaut scheinen, ja selbst noch in der stillen Größe der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Werke entgegen, die, obwohl gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an sich tragen.

Von jetzt an also betreten wir den Weg der Zeiten. Der Widerspruch ist entschieden durch überschwengliche That, ähnlich der, worin sich der Mensch entscheidet, das eine oder das andere ganz zu seyn. Von nun an ist Gott nur Eines; nur Verneinung gegen das Seyn. Als diese verneinende Kraft ist Gott ein das Seyn in sich ziehendes Feuer, das also das Angezogene ganz mit sich eins macht. Bis jetzt bestand noch Zweiheit; es war Allheit und Einheit, aber beide sind jetzt selbst zu Einem Wesen verschmolzen. Das An- oder Eingezogene ist die ewige Natur, das All; das An- oder Einziehende ist eins; das Ganze also, das wir zur Veranschaulichung durch $\left(\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}\right) B$ bezeichnen können, ist das Eins und All (ἓν καὶ πᾶν) in inniger Verbindung. Hiebei darf aber nicht übersehen werden, daß das Eins oder die in sich ziehende Potenz gegen die Natur eine höchst geistige Kraft, ja lauterer Geist ist, obwohl nicht mit Freiheit und Besonnenheit wirkender; denn die verneinende Kraft, welche Gott seiner Lauterkeit wegen gegen das Seyn ist, ist er, wie gezeigt, nicht nach seiner Freiheit, sondern nach der Nothwendigkeit seiner Natur. In jener ursprünglichen Ungeschiedenheit, da ein und dasselbe als ein und dasselbe ewiges Ja und ewiges Nein war und über beiden besonnener Geist, da war auch jene Strenge und Nothwendigkeit des göttlichen Wesens mit zur Besonnenheit und zum Bewußtseyn erhoben. Nun sich Gott entschieden bloßes Nein zu seyn, tritt er in seine blinde, finstre Natur, die in ihm verborgen war und nur durch die Scheidung offenbar werden konnte. So ist also jetzt das

Leben auf die Stufe blinder Nothwendigkeit zurückgetreten, das im vorhergehenden Moment zur Freiheit und Besonnenheit erhoben war? Wie reimt sich aber dieß Zurücksinken mit der behaupteten Unmöglichkeit jeder rückgängigen Bewegung? Wer sich diese Frage wohl löst, wird noch manche andere, auch in der Geschichte der Natur und der Menschheit, wohl zu lösen verstehen. Nothwendig ist, so oft das Leben in eine neue Epoche tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich ist, daß dieser Anfang oder diese erste Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchste der vorhergegangenen als ein Rückschritt erscheine: Potenz mit Potenz verglichen, steht die folgende tiefer als die vorhergehende, weil diese in ihrer Zeit nothwendig eine höhere Potenz als jene in der ihren; aber Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen, steht jene entschieden höher. Solche scheinbare Rückgänge sind also in der Geschichte des Lebens nothwendig.

Es ist in der gegenwärtigen Einheit etwas mit der Natur verbunden, das in dem Vorhergehenden nicht mit ihr verbunden war, nämlich das Wesen jenes allerlautersten Geistes, obschon dieser nur als in sich ziehende Sucht und Begierde, d. h. als Natur, (doch mehr als innere blinde Naturkraft) wirkt und so für sich wieder den Anfang macht eines höheren Lebens.

Wenn wir uns nun unter Gott nur die allerhöchste Freiheit und Besonnenheit denken können, so ist dieser, obschon lauterste, doch nur als Natur wirkende Geist allerdings nicht Gott zu nennen. Wäre er (B) Gott, so würde die ganze Einheit sich verhalten als der jetzt vollkommen verwirklichte Gott.

Wenn sie denn nicht Gott ist, was ist sie denn?

Wir haben gezeigt, wie die lautere Gottheit untheilbarer Weise ewiges Ja und ewiges Nein ist und die freie Einheit beider, woraus von selbst folgte, daß sie ewiges Nein = B seyn kann, nur inwiefern sie als solches zugleich Grund von Sich als ewigem Ja ist. Daraus ergibt sich dann nothwendig auch das Umgekehrte, daß sie als B oder ewiges Nein nur insofern Gottheit ist, als sie zugleich A, d. h. Sich selbst als ewiges Ja setzt. Es ist hier ganz dasselbe Verhältniß, das

auch nach der christlichen Lehre in Gott ist; da die erste Persönlichkeit nur Gott ist als Vater, oder inwiefern sie Vater, d. h. inwiefern zugleich der Sohn ist, und so hinwiederum die zweite Persönlichkeit nur Gott, inwiefern sie Sohn, d. h. inwiefern auch der Vater ist.

Nun ist aber jetzt, d. h. in dem eben festzuhaltenden Moment, die verneinende Kraft = B noch keineswegs das Setzende von A. Wir freilich, in Folge der früher gewonnenen Einsicht, wissen, daß Gott gegen das Seyn nur verneinende Kraft ist, um Sich Selbst, als ewiger Liebe, Grund zu machen. Aber diese verneinende Kraft kennt sich selbst, also auch ihr eigen Verhältniß nicht; nicht die Freiheit des Entschlusses, kraft welches sie das allein Wirkende ist. So mußte es seyn; dieß höhere Leben wieder in Bewußtlosigkeit seiner selbst versinken, damit ein wahrer Anfang sey. Denn gleichwie es im Menschen Gesetz ist, daß jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbst ist, gegen das über ihr sich erhebende Bewußtseyn in unergründliche Tiefe hinabsinkt, damit ein nie aufzuhebender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität sey: so tilgt auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entscheidung das Bewußtseyn von ihr selbst, das dem, welches in ihr zum Grund gesetzt worden, nur in der Folge wieder durch höhere Offenbarung eröffnet werden kann. Nur so ist wahrer Anfang, Anfang, der nicht aufhört Anfang zu seyn. Der Entschluß, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen soll, darf nicht vors Bewußtseyn gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht schon so viel bedeutet als zurückgenommen werden. Wer sich vorbehält, einen Entschluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum ist Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit; Charakterlosigkeit schon an sich Unsittlichkeit.

Auch hier gilt: der Anfang darf sich selbst nicht kennen; welches so viel heißt: er darf sich selbst nicht kennen als Anfang. Nichts ist oder erkennt sich gleich anfänglich bloß für Grund oder Anfang. Was Anfang ist, muß sich nicht als Anfang, sondern als Wesen (um seiner selbst willen Seyendes) ansehen, um wahrer Anfang zu seyn.

Also erkennt sich auch jene Verneinungskraft, als die Gott jetzt allein wirkend ist, nicht als Grund, als Setzendes des ewigen Ja. Nicht nur, daß sie dieses nicht setzt, sie muß A (folglich auch die höhere Einheit, die Geist ist) bestimmt verneinen, ausschließen und völlig verdrängen aus der Gegenwart. Es ist in ihr jene nichts duldende Zornes-Kraft, die der eifernde jüdische Gott gegen andere Götter äußert. In dieser Ausschließung und Einsamkeit muß sie auch bleiben, bis ihre Zeit erfüllt ist, und mit voller Macht darauf halten, damit eben das Leben zur höchsten Herrlichkeit erhöht werde.

Sie verdrängt, sagten wir, den Willen der Liebe und den des Geistes, doch nur aus der Gegenwart. Sie setzt diese als nicht seyend, darum eben keineswegs als nichtseyend, sondern als zukünftig und als solche allerdings auch als (nur im Verborgenen) seyend.

Diese Verneinungskraft ist also nur der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach das Setzende des ewigen Ja, d. h. sie ist auch nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Gott. Mithin ist auch die ganze Einheit noch nicht der wirkliche oder verwirklichte Gott.

Was ist sie denn also? Antwort: Sie ist der ewige Keim Gottes, der noch nicht ein wirklicher Gott, sondern nur ein Gott den Kräften nach ist; sie ist also der Stand der Möglichkeit (der Potentialität), in den sich Gott selbst freiwillig gesetzt hat, und der nothwendig vor dem wirklichen (in der Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn anders in dieser Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit ein Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit seyn soll.

Also, werden vielleicht einige sagen, ist so lange gar kein Gott. Mit nichten! Denn der Möglichkeit nach (offenbar zu werden) ist ja schon der ganze Gott. Die jetzt wirkende verneinende Potenz ist die Kraft (d. h. die Möglichkeit) die bejahende zu setzen; diese, so wie die höhere Einheit, ist zwar nicht als seyend, aber als nicht seyend (als zukünftig) allerdings gesetzt. Nun wird niemand behaupten wollen, was als ein Mögliches oder nach der bloßen Möglichkeit ist, sey darum überall nicht; es ist ja, nur eben im Stande der Möglichkeit. Auch hier muß der

früher dargestellte Unterschied zwischen nicht-seyend-Seyn und zwischen Nichtseyn nur im höheren Fall geltend gemacht werden. „Also ist Gott nicht", kann zweierlei heißen. Gott ist nicht existirend; dieses wird zugestanden und behauptet. Gott ist überall nicht, oder er ist schlechthin nichtexistirend; dieses wird geleugnet; denn Gott ist ja eben auch darin, daß er nicht seyend ist, er ist nur als nicht seyend, im Stand der Einwickelung (implicite, in statu involutionis), welchen, als Uebergang (Mittel) der eigentlichen Offenbarung, der Gottheit unwürdig wenigstens die nicht ansehen dürften, welche nach den Worten der Schrift Gott die Macht zuschreiben, auch noch im geordneten Lauf der Dinge sich zurückzuziehen, sein Angesicht, d. h. sein eigentliches Selbst, zu verbergen, also wieder für eine Zeitlang in einen Zustand von Involution zurückzutreten, in gewissen Fällen als bloße Natur, nicht nach seinem innersten Selbst und Herzen zu wirken.

Zu wiederholen, daß hier überall nicht von dem wesentlichen Seyn Gottes (von seinem Seyn außer und über der Natur), sondern nur von der Existenz, d. h. nach unserem Sprachgebrauch äußeren Offenbarung, der ja schon durch ihren Bezug zur ewigen Natur als seyend gesetzten Gottheit die Rede ist, will uns, da es ja durch den Lauf der ganzen Geschichte bis hieher ohnehin klar genug und auch ausdrücklich erklärt ist, fast unnöthig dünken.

Ueberhaupt kann in dieser ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches selbst für den Aengstlichsten liegen, der nur diese Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Bestimmungen in ihrer Schärfe faßt und sich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Absicht, ernstliches Wollen und redliche Bemühung, die freilich in Zeiten schwer zu erwarten ist, wo einerseits die bequeme Lehre, daß man nichts wissen könne, die meisten alles schärferen Denkens entwöhnt hat, andererseits die nach Höherem streben, in einer Sache, die zum Theil auf den leisesten und zartesten Einschränkungen beruht, mit dem bloßen Materiellen der überall her zusammengerafften Ideen sich begnügen zu können glauben, aber freilich darüber zum Theil in solche Ungeheuerlichkeiten gerathen sind.

Je wichtiger indeß die ganze oben vorgetragene Ansicht ist, desto

mehr versuchen wir, sie auch noch von einer andern Seite ins Licht zu setzen.

Es kann nämlich die Frage entstehen, was denn nun durch jene verneinende Kraft eigentlich verneint werde. Unstreitig doch nur, was durch den vorhergehenden Moment gesetzt war, die Unabhängigkeit des Seyns, das Außereinander und die Abgezogenheit der Kräfte. Nun kann doch durch dieses Verneinen jene freie Bewegung der Natur nicht rückgängig gemacht werden. Also wird durch die anziehende Kraft nur verneint, was in anderer Hinsicht schon gesetzt ist. Es ist auch hier Indifferenz, Ungeschiedenheit, aber wirkende, nicht eine von aller Differenz freie, sondern eine sie verneinende. Aber verneint wird doch nur die Geschiedenheit und gegenseitige Freiheit, also werden die, deren Geschiedenheit verneint ist, als Ungeschiedene bejaht, und jene Kraft, die das Neue aller Freiheit, ist das Bejahende des Ganzen in der Nichtfreiheit; da sie jedoch nur verneinen kann, was da ist, so erkennt sie durch die Verneinung die Geschiedenheit an und bejaht sie im Verneinen.

Hiedurch ist zuvörderst klar, wie die verneinende Kraft eben durch das Verneinen sich des Seyns annehme, es eben im Verneinen setze als das ihre.

Wie nun durch das Verneinen der Geschiedenheit doch aber diese auch wieder gesetzt ist, so muß alles, was ohne die Verneinung wirklich oder ausgewickelter Weise (explicite) gesetzt seyn würde, durch die Verneinung doch ebenfalls nur eingewickelter Weise (implicite) gesetzt seyn.

Unstreitig nun, wenn die Gottheit sich des Seyns annähme und zugleich die Geschiedenheit bestände, wäre dieß die entwickeltste, ausgesprochenste Existenz. Denn alsdann gelangt ein Geist zur Fülle seiner Existenz, wenn er eine lebendige Seele (A^2) zum unmittelbaren Subjekt hat, diese aber wieder in einem äußeren geistig-leiblichen Wesen ihr Gegenbild hat. Nun ist dieß freie Verhältniß nicht bejaht, sondern verneint, aber es ist eben damit verneinter oder eingewickelter Weise gesetzt. Wir können daher sagen, die oben bezeichnete Einheit sey wenigstens eingewickelter Weise das erste wirkliche Daseyn Gottes. Aber setzt nicht

jede Existenz, eben weil sie dieß ist, Einschließung voraus? Gibt es irgend ein Daseyn, das nicht erst in Einwickelung war, irgend ein freies Leben, das nicht aus einem verneinten Zustand erlöst worden? Hiernach dürfen wir denn wohl behaupten, daß jene ganze Einheit, wie nur ein neuer und zweiter Anfang, so nur eine neue und höhere Natur sey, die jedoch von der ersten der Art noch ganz (toto genere) verschieden ist. Es ist jetzt wirklich nur Ein Wesen, von dem die anziehende Potenz das Geistige, das An- oder Eingezogene beziehungsweise Leibliche ist. Jene geistige Potenz durchdringt, einer wirkenden Sucht oder Begierde gleich, die ganze ewige Natur, und einmal auf diese Weise vernaturt, ist sie von sich selbst nicht mehr trennbar von ihr. Die Kräfte der ewigen Natur sind ihre Kräfte, in denen sie Sich als in ihren Werkzeugen empfindet. Das Ganze ist ein wahrhaft Untrennliches (Individuum). Doch dürfen wir über dieser Einheit den ursprünglichen Unterschied nicht vergessen, da jene verneinende Potenz an sich lauterer Geist ist und zu der ewigen Natur sich immer wie Seyendes zum Seyn verhält. Dieser Geist wirkt zwar als Natur, weil bewußtlos, und kann darum auch nicht im eigentlichen Sinn intelligent heißen, obwohl darum keineswegs nicht intelligent, schlechthin verstandlos. Es ist ein substantieller, zu Substanz gewordener Geist, der nicht Verstand hat, sondern selber und wesentlich Verstand ist, nur kein bewußter, in sich selbst zurücktretender (reflektirter), sondern ein blinder, bewußtloser, nothwendiger, gleichsam instinktartiger Verstand.

Eine solche Kraft also und von solcher Unabhängigkeit und Allmacht zieht der verneinende Wille das bisher stumme Wesen in allen seinen Principien und Kräften zusammen. Hiedurch wird er aber unmittelbar aus der leidenden Einheit in die wirkende erhoben, und zuerst sind alle Kräfte des Seyns nicht nur in eins gebracht, sondern auch in einem und demselben Wesen gleichwirkend. Denn unter eine und dieselbe Potenz gesetzt, werden die Principien nothwendig unter sich gleichnamig (äquipotent); jene Unterordnung des einen unter das andere ist aufgehoben; jedes fällt dem eignen Leben anheim, und an die Stelle der bisherigen freiwilligen Zuneigung tritt eine bindende zwingende Einheit.

Nun waren sie nur in jener Unterordnung des einen unter das andere sich gegenseitig annehmlich, da eins dem andern gleichsam Arznei wurde; so war auch jedes Princip in sich selbst nur durch jene Gliederung beruhigt, da eine Kraft sich zu der andern als Grund oder nicht Seyendes verhielt. Da nun sowohl die Principien, als jede Kraft zur gleichen Wirksamkeit mit der andern erhoben wird, so entsteht zwischen allen nothwendig eine gegenseitige Unleidlichkeit und der Widerwille, daß sie kaum zusammengebracht wieder auseinander wollen.

Wie wir sahen, daß im Menschen, je nachdem sich eine Stimmung seiner bemächtigt, alles die Farbe derselben annimmt, auch die Süßigkeit in Bitterkeit, Sanftmuth in Grimm, Liebe in Haß verkehrt wird, weil auch in der Süßigkeit eine Wurzel der Bitterkeit, in der Liebe eine Wurzel des Hasses liegt, die nur verborgen aber zu ihrem Halt nothwendig ist: so wird hier, indem die Strenge die herrschende Potenz ist, auch in dem mild ausfließenden Princip (A^2) die verneinende Kraft herausgekehrt und in dem ursprünglich sich verschließenden ($A = B$) aus ihrer Tiefe und Verborgenheit erhoben, daß also in beiden sich nur feindliche Kräfte begegnen; die Einheit aber, da sie den Gegensatz nicht mehr außer sich hat, sondern mit ihm in eins gebracht ist, und nicht mehr als die freie stille Einheit aufgehen kann, fühlt sich gleichsam sterben.

Hier ist der erste Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens ist, ja seyn muß und sofort ausbricht, wenn sie nicht immer besänftigt wird, da die Liebe selbst gezwungen ist Haß zu seyn, und der stille sanfte Geist nicht wirken kann, sondern von der Feindseligkeit unterdrückt ist, in welche durch die Nothwendigkeit des Lebens alle Kräfte versetzt sind. Von hier kommt der tiefe, in allem Leben liegende Unmuth, ohne den keine Wirklichkeit ist; dieses Gift des Lebens, das überwunden seyn will, und ohne das es einschlummern würde.

Denn so wie die jetzt zum thätlichen Seyn zusammengezogenen Kräfte den Schmack ihrer Bitterkeit empfunden, verlangen sie wieder im Ganzen wie in den einzelnen Principien auszugehen von der strengen Einheit und für sich jede in ihrer eignen Natur zu seyn. Dieß ist das

Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich selbst fühlbar zu werden; hernach, wenn es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein sich selbst zugezogenes Leben wieder aufgeben müßte, und sobald es zurück wäre, sich aus dem Zustand wieder heraus sehnte und durch dieß Sehnen sich aufs neue ein Seyendes zuzöge.

Also wirkt das Zusammennehmen durch jenen in sich ziehenden Geist unmittelbar, im Ganzen und im Einzelnen, das Auseinanderwollen der Kräfte, und zwar treten sie um so mehr auseinander, je wirkender jede geworden, d. h. je mehr in die Enge gebracht. Die Zusammenziehung ruft also ihr gerades Gegentheil hervor, und bewirkt nichts anderes als die unaufhörliche Spannung, den Orgasmus aller Kräfte. Aber kaum nähern sie sich wieder dem keimlichen Zustand und fühlen das gemeinschaftliche Leben sterben, erwacht aufs neue die Sehnsucht, und können sie das Verlangen nach Wirklichkeit doch nicht lassen und fallen wieder der zusammenziehenden Potenz anheim.

Also ist hier kein bestehendes Leben, vielmehr ein steter Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, und ist die oben bezeichnete Einheit (das Ganze dieses Moments) nichts als der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet. Es ist aufs neu' eine unwillkürliche Bewegung, die immer von selbst sich wieder macht und von sich selbst nicht aufhören kann, denn durch jede Zusammenziehung werden die Kräfte wieder wirkend, und der zusammenziehende Wille gibt ihrer Ausbreitungslust nach; kaum aber fühlt er die Scheidung und die anfangende Wirkungslosigkeit, so erschrickt er und fürchtet daß die Existenz verloren gehe und zieht also aufs neue zusammen.

Zum zweitenmal also ist das Leben in den Moment der unwillkürlichen Bewegung gesetzt, durch einen ganz anderen und höheren als jener erste.

Hiemit begreifen wir, daß das Seyende mit seinem Seyn in diesem

Moment zusammen das widerspruchvollste Wesen ist. Wir begreifen, daß die erste Existenz der Widerspruch selber ist, und umgekehrt nur in Widerspruch die erste Wirklichkeit bestehen kann; von dem einige sagen, daß er nun und nimmer wirklich seyn könne. Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes. Davon kommt's, daß, wie ein altes Buch sagt, alles Thun unter der Sonne so voll Mühe ist und alles sich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegeneinander ringen. Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen, und alles in Verdrossenheit versinken, da es jetzt eifrig hervor strebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.

Der Widerspruch, den wir hier begriffen, ist der Quellbronn des ewigen Lebens; die Construktion dieses Widerspruchs die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Daher der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade so viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werks, die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Thaten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben seine Meinung ist, daß es darauf hinausgehe.

Auch wir also scheuen den Widerspruch nicht, und suchen vielmehr, soweit wir dessen vermögend sind, ihn auch im einzelnen recht zu begreifen.

Durch die anziehende Potenz wird auch das Ganze oder System von Kräften, welches die anfängliche Natur (A = B) ausmacht, ein Zusammengenommenes, das aber als solches nicht beschrieben werden kann, weil es im Zusammennehmen zum Widerspruch in sich selbst wird, also keinen Augenblick in Ruhe besteht. Denn durch die begeistende Potenz werden auch die beiden entgegengesetzten Kräfte in ihr zur Gleichnamigkeit gebracht. Die ruhender Grund seyn sollte, aus dem das Wesen (A) aufginge, wird eine aus ihrer Tiefe erhobene, das nicht Seyende (B) zum Seyenden gesteigert. Kaum also, daß das Zusammengenommene die Gleichnamigkeit und den Widerstreit der Kräfte

empfunden, will es auseinander, da sie in diesem Verhältniß sich gegenseitig unleidlich sind. Aber weil es von der Stärke der anziehenden Potenz zusammengehalten wird, und diese immerfort die verneinende Kraft aus der Tiefe erhebt, indeß das bejahende Wesen (A) sie sich unterzuordnen, in die Potentialität zurückzusetzen sucht, so bleibt es bei dem bloßen Bestreben (nisus) des Auseinanderwollens, wodurch denn eine rotatorische Bewegung entstehen muß. Aber die anziehende Kraft hört nicht auf zu wirken; so geschieht es endlich, wenn die Kräfte mehr und mehr vergeistet worden, im höchsten Grade des Widerwillens, da sie nicht schlechthin auseinander und doch auch nicht bleiben können, daß etwas Mittleres sich ereignet und die Materie wie in sich selbst zerreißende Wuth gesetzt in einzelne selbständige Mittelpunkte zerspringt, die, weil auch sie noch gehalten und von widerwärtigen Kräften getrieben sind, sich ebenfalls um ihre eigne Axe bewegen [1].

Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äußern Verwirrung und chaotischen innern Mischung, da nicht leicht eines für sich, sondern durchdrungen und durchwachsen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung [2]? Und so sehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewissermaßen verstattet ist, Zeugen einer ursprünglichen Erschaffung zu seyn, daß die erste Grundlage des künftigen Menschen nur in tödtlichem Streit, schrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender

[1] Das Ganze, B, weil eins mit dem Seyn, zerreißt sich selber, wie man im Unmuth sagt: ich möchte mich selbst zerreißen. (Randbemerkung.)

[2] Vgl. hier Philosophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. II, S. 582. D. H.

Angst ausgebildet wird. Wenn nun dieses im Einzelnen und Kleinen geschieht, sollte es im Großen, bei Hervorbringung der ersten Theile des Weltsystems, anders seyn?

Es ist auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigne, besondere Leben von der Umdrehung um die eigne Axe anfängt, also offenbar von einem Zustand inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatorischen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Aug' erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos des Thierreichs nennt, zeigt sich Umtrieb als die erste Form des eignen gesonderten Lebens, gleich als müßte alles, was sich in sich und also vom Ganzen abschließt, unmittelbar dadurch innerem Widerstreit anheimfallen. Wenigstens würde aus dieser Bemerkung schon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den ältesten, bei der ersten Erschaffung selbst thätig gewesenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrschende Meinung ist, erst zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte sind.

Inwiefern nun die Existenz solcher einzelnen rotatorischen Ganzen lediglich auf der Erhebung und Begeistung der verneinenden Kraft beruht, insofern sind jene als Werke einer wahrhaft emporhebenden, schöpfenden, aus dem Nichtseyenden ins Seyende versetzenden Kraft, also als die ersten Geschöpfe anzusehen.

Könnte jene Begeistung der verneinenden Kraft in ihnen nachlassen, so sänken sie unmittelbar zurück ins allgemeine Seyn. Jene Begeistung ist also für sie eine Erhebung zur Selbstheit, jene begeistete Kraft von nun an die Wurzel ihrer Eigenheit, indem sie daran ihren eignen, von dem allgemeinen der Natur unabhängigen Grund (ihr eignes B oder selbstisches Princip) haben.

Aber auch jetzt, bis zur Selbstheit (zum in-sich-Seyn) gesteigert, sind sie von der anziehenden Kraft noch gehalten. Aber, eben weil jetzt selbstisch und solche, die ihren eignen Punkt des Beruhens (Schwerpunkt) in sich haben, streben sie vermöge eben dieser Selbstheit dem Druck der anziehenden Kraft auszuweichen, und indem sie sich nach allen Seiten vom Mittelpunkt derselben entfernen, ihr selbst zu entwerden.

Hier entsteht also erst der höchste Turgor des Ganzen, da jedes Einzelne sich dem allgemeinen Centrum zu entziehen und excentrisch seinen eignen Schwer- oder Ruhepunkt sucht.

Bei jener ersten Scheidung der Urkräfte, da sie gegen das Höhere zum Seyn ersanken, wurde zuerst bemerkt, wie alles mehr und mehr aus dem Unfigürlichen ins Figürliche trete. Dort zuerst war ein Oben und Unten; doch gab jene Auseinandersetzung der Kräfte bloß ein geistiges Außereinander (Expansum), aber ein kraftloses, das eigentlich die bloße Abwesenheit einer zusammennehmenden, wirklichen (reellen), Bezug gebenden Kraft ausdrückte. Raum entsteht erst, wenn jene einschränkende, Ort oder Stelle, die eigentlich jeder Potenz schon durch ihre Natur, aber bloß möglicher Weise zustehen, wirklich machende Kraft hinzukommt. Ausdehnung (Extensio) setzt die den Raum setzende Kraft schon voraus, und erklärt sich am besten durch jene Erscheinung, die wir an Gliedern organischer Wesen Turgescenz nennen.

Nach der jetzt herrschenden Vorstellung ist der Raum eine gleichgültig nach allen Seiten ins Unbestimmte ausgegossene Leere, in welche die einzelnen Dinge nur hineingestellt werden. Aber das wahre Wesen des Raums, oder bestimmter ausgedrückt die den Raum eigentlich setzende Kraft, ist jene allgemeine, das Ganze contrahirende Urkraft. Wäre diese nicht, oder könnte sie aufhören, so wäre weder Ort noch Raum. Darum kann auch der Raum nicht gleichgültig, sondern nur im Ganzen und Einzelnen organisch seyn. Wer diese Indifferenz des Raums nach innen behaupten könnte, daß ein Punkt wäre wie der andere, und weder ein wahres Oben und Unten, noch ein Rechts und Links, oder Hinten und Vorn, der müßte das Wunder jener ordnenden und stellenden Kraft im Organischen, da die Lage jedes wesentlichen Theils eine nothwendige ist, jeder in diesem Ganzen nur an diesem Ort seyn kann, so wenig betrachtet haben, als wie z. B. in der Stufenfolge organischer Wesen jeder Theil mit der Bedeutung und Würde, die er im höheren Geschöpf gewinnt oder verliert, auch seine Stelle ändert. Sollte eine solche Kraft nur im einzelnen organischen Leib, im großen Ganzen aber nicht wohnen? Unmöglich! Der Raum ist nicht gleichgültig, es gibt ein wahres Oben und Unten, einen Himmel,

der wahrhaft über der Erde, eine Geisterwelt, die im eigentlichen Verstand über der Natur ist, Vorstellungen, die uns dieß Weltganze wieder gleichwie unsern Vätern werther machen, als eine gleichgültige Ausbreitung ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, ohne wahren Schluß und bedeutendes Ende. Denn überall ist Unbeschlossenheit auch Unvollkommenheit; Beschlossenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks. Nicht, wie man denken könnte, durch die Lehre des lautern Copernicus, nur durch das geistlose Gravitations-System der späteren Zeiten gingen jene Vorstellungen verloren.

Jene das Ganze zusammennehmende göttliche Kraft schließt nicht bloß die Natur ein, auch die Geisterwelt und die über beiden wohnende Seele. Also erhalten auch diese durch die Zusammenfassung räumlichen Bezug, der alte Glaube von einem Ort, einer Wohnstätte der Geister erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.

Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ist, wie die Alten sich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei), der selbst auch räumlich oder an einem Ort wie zeitlich sich offenbaren will.

Die Beschlossenheit, Endlichkeit nach außen[1] nicht nur der sichtbaren Natur, sondern des Weltalls, folgt schon allein daraus, daß es eine es von außen nach innen zusammenziehende Kraft ist, durch die es erst räumlich geworden. Diese also, da sie das Ganze um- und einschließt, ist auch die eigentlich Ziel und Grenzen setzende, wie es in der schon angeführten Stelle[2] ausgedrückt wird: „Da er die Tiefen mit seinem Zirkel umschrieb", und auch der Ausdruck: Himmel und Erde sey'n die Ausbreitung der göttlichen Stärke, doch wohl nicht bloß auf die in der Natur liegende anziehende Kraft, sondern auf die das Ganze zusammennehmende Verneinungskraft geht. Aber nur Sich Selbst kann der Ewige endlich seyn, nur Er Selbst kann das eigne Seyn

[1] Darum aber nicht im Raum endlich. Denn der Raum ist eben die von innen heraus geschehene Erweiterung der einschließenden Kraft. (Am Rand beigeschrieben).

[2] Sprüche, Kap. 8, V. 27.

fassen und umschreiben; also schließt die Endlichkeit der Welt nach außen eine vollendete Unendlichkeit nach innen in sich.

Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fortdauert.

Durch die Erhebung des nicht Seyenden sind zuerst einzelne Dinge erschaffen, die vermöge der in ihnen erregten Selbstheit nun nothwendig der anziehenden Kraft, dem allgemeinen Mittelpunkt entstreben. Daher also der Turgor, das excentrische Ausweichen nach allen Seiten, das um so gewaltsamer ist, je mehr in ihnen das Princip der Selbstheit entzündet worden. Aber in dem Verhältniß, als sie der anziehenden Kraft entwerden, fühlen sie auch das in ihnen erweckte Princip der Selbstheit und ihr eignes Leben, das nur auf beständiger Solicitation (Hervorrufuug) eben desselben beruhte, vergehen. Also fallen sie wieder der verneinenden Kraft anheim, gerathen aufs neue in die Schärfe der anziehenden Potenz, werden aber durch jede Anziehung auch zu immer höherer Selbstheit entflammt. Denn jene dunkle Kraft in ihnen selbst kann, eben weil Kraft (Intensum), zu immer höheren Graden der Spannung gebracht werden.

So muß dieser Proceß fortschreiten bis zu dem Punkt, da die Kräfte des Seyns anfangen dem Seyenden das Gleichgewicht zu halten. Durch fortwährende Steigerung muß endlich Aequipollenz des Angezogenen mit dem Anziehenden hervorgebracht werden. Dieß ist das Ziel und Ende des Processes. Gott selbst muß die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eignen Seyns empfinden. Es ist selbst dialektisch einleuchtend, daß demjenigen, worin die lautere Gottheit selber nur als Natur wirkt, die ewige Natur gleichwichtig sey. Hier ist also der Moment, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden unbotmäßigen Materie oder Natur gedacht werden kann. Aber der Gott, von dem dieß gesagt werden kann, ist nur der mögliche Gott, oder Gott, sofern er bloß Natur, also nicht wirklich Gott ist.

Das Ziel des Processes von dieser Seite ist also nur eine abwech-

selnde Bewegung (motus alternus), ewiges Ein- und Wiederaus-athmen. Systole und Diastole, die, wie der erste Moment alles natürlichen Lebens, so auch der Anfang des geistigen Lebens seyn muß. Denn wenn in dem gegenwärtigen Moment das an sich Natürliche zuerst natürlich geworden, so ist auch umgekehrt eben dieser Moment für die ewige Natur die erste Staffel eines geistigen Lebens, zu dem sie erhoben werden soll. Hier also liegt gleichsam noch bloß und offen das Herz der Natur, wie im thierischen Leben das Herz (das in seiner höchsten Ausbildung nur jenes Quadrat = ◇ zur Grundform hat, das auch die Urgestalt jedes Weltkörpers ausdrückt) erst äußerlich sichtbar da liegt, bis es schon in den nächsten Bildungsstufen überkleidet, mehr und mehr nach innen zurückgebracht wird; wie es in der ganzen Thier-Reihe von der rechten Seite mehr und mehr gegen die Mitte verrückt, zuletzt ganz auf die linke Seite gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt wird. Noch bewahrt jene uralte Bewegung im thierischen Leben das Blut, diese wilde, unbändige auch in Kugeln zerrissene Materie (mehreren Naturforschern schon däuchte wahrscheinlich, daß jede im Fortschreiten sich zugleich um ihre Axe bewege), mit welcher Geist und besserer Wille nur zu oft im Kampfe liegen. Nichts scheint die nach Ruhe sich sehnende Natur eifriger zu suchen als aus jener nothwendigen, abwechselnden Bewegung zu entkommen, die aus einer gegenseitigen Unleidlichkeit miteinander verbundener Principia entsteht, ein Zweck, den sie erst durch das unaussprechlich hohe Wunder der Articulation erreicht, durch die Auseinanderhaltung der widerwärtigen Kräfte im System der ausstreckenden und beugenden Muskeln, die zwar immer noch Eine Seite der rotatorischen Bewegung bewahren, aber, dem Willen folgsame Wünschelruthen, nur entweder nach innen oder nach außen schlagen.

In diesem steten Wechsel von Ausgehen und Zurückgehen, Ausbreitung und Anziehung wird die Materie mehr und mehr zum äußern Typus des inwohnenden Geistes zubereitet, der, da er die gänzliche Einheit (die Negation aller Vielheit) nicht hervorbringen kann, die **Einheit in dieser Vielheit zu behaupten, also ein System hervorzu-**

bringen, architektonisch zu wirken versucht. Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung; aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftlosen (irrationalen) Princips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaus schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, sondern nur an der Wirklichkeit selbst entwickelt werden können.

Aber eine bleibende Gestaltung ist in dem gegenwärtigen Moment überhaupt nicht möglich. Denn eben in dem Verhältniß, als das Ganze bis zur höchsten Entfaltung gebracht wird, nimmt der Orgasmus der Kräfte in allen Gliedern zu, daß endlich jene anziehende Potenz selbst für ihr Daseyn zittert und das Chaos, das schon im Einzelnen vorhanden ist, im Ganzen fürchtet.

Denn mit Erhebung des zur Ruhe und Potentialität bestimmten Princips der Selbstheit werden auch mehr und mehr die leidsamen Eigenschaften der Materie aufgehoben, welche, wie gezeigt, eben auf der Dämpfung und Niederhaltung jener Kraft beruhten, die bethätigt (aktivirt) oder vergeistet ein verzehrendes Feuer ist. Wie ein organisches Glied, wenn das, was in ihm nur ruhendes Feuer seyn sollte, sich in Wirkung erhebt, augenblicklich entzündet wird; wie wir noch aus jeder heftig zusammengedrückten Materie Feuer hervorbrechen sehen; wie unstreitig selbst das elektrische Feuer im Blitz nur ein durch heftigen Druck entbundenes ist; wie compressible Materien (Luftarten), die zusammen Flamme zu erzeugen fähig sind, durch bloßen Druck sich entzünden; wie jeder, auch der leiseste Druck das elektrische Feuer hervorruft, und kaum zu zweifeln ist, daß durch verhältnißmäßige Zusammendrückung alle Materie in Feuer aufzugehen fähig wäre: so muß in jenem Ur-Zustand mit zunehmendem Orgasmus die Materie mehr und mehr in den Zustand einer feurigen Auflösung versetzt werden.

Von jeher glaubten alle Naturforscher ihren Erklärungen der allmählichen Ausbildung der Erde, ja der ganzen sichtbaren Natur einen Zustand von Auflösung voraussetzen zu müssen. Aber in unserer Zeit,

da alle Gleichnisse und Bilder von der Chemie hergenommen wurden, begnügte man sich mit einer flüssigen Auflösung, der der Metalle in Säuren ähnlich. Als wäre überhaupt das Flüssige ein Letztes, bei dem man stehen bleiben könnte, ein unbedingter nicht weiter zu erklärender Zustand. Wir aber glauben auch noch auf anderem Weg den Beweis führen zu können, daß der älteste Zustand aller Materie und aller Weltkörper insbesondere der einer elektrischen Auflösung ist. Denn in der Elektricität erscheint wirklich jenes doppelte Feuer, das eigentlich das Innere aller Materie ist, das ausstrahlende (+ E) und das verneinende, in sich ziehende, das jenem zum Grund dient (— E). Denn so irrig als es war, den Grund dieser Elektricität in einem bloßen Mangel zu suchen, ebenso irrig ist es, nach der jetzigen dualistisch genannten Ansicht zwei gleich positive, nur sich entgegengesetzte Elektricitäten anzunehmen. Die eine davon ist wirklich verneinender, in sich ziehender Natur, darum aber freilich ebenso wenig gar nichts (bloße Privation), als die attrahirende Grundkraft in der Natur bloßer Mangel ist. Die schon erwähnten, aber von dem großen Haufen der Naturforscher viel zu wenig beachteten Ueberleitungsversuche mit der elektrischen Säule geben den entschiedensten Beweis, daß die Materie einer elektrischen Vergeistung und Auflösung fähig ist, in der sie nicht bloß für die natürlichen chemischen Verwandtschaften unempfänglich ist, sondern auch alle andern körperlichen Eigenschaften ablegt.

In diesem Zustand feuriger elektrischer Auflösung sehen wir noch jetzt jene räthselhaften Glieder ihres planetarischen Ganzen, die Kometen, werdende, wie ich mich früher ausdrückte, aber wie ich jetzt sagen möchte, noch unversöhnte Weltkörper, gleichsam lebendige Zeugen jener Urzeit, da nichts verhindert, daß die frühere Zeit in einzelnen Erscheinungen sich noch durch die spätere fortziehe, oder umgekehrt die spätere früher in einigen Theilen des Weltganzen als in andern eingetreten ist. Zu allen Zeiten hat sie das menschliche Gefühl nur mit Schauer betrachtet, gleichsam als Vorboten einer Wiederkehr der vergangenen Zeit, allgemeiner Zerrüttung, Wiederauflösung der Dinge ins Chaos. **Offenbar ist in ihnen der besondere Schwerpunkt (das eigne Leben) dem**

allgemeinen nicht versöhnt; dieß beweisen die von denen der beruhigten Planeten abweichenden Richtungen und Stellungen ihrer Bahnen, die, wenn auch ihre Bewegung auf keinen Fall, wie Kepler vermuthete, in gerader Linie vor- und zurückgehen, doch so wenig gekrümmt, in solchem Grade excentrisch sind, daß ihre Bewegung in denselben für bloße Systole und Diastole gelten kann. Aber eben diese zeigen in ihrer Annäherung zu und Wieder-Entfernung von der Sonne solche Veränderungen und Abwechselungen, die sich schlechterdings nur durch abwechselnde Ausbreitungen und Zusammenziehungen erklären lassen. An allen bedeutenden Kometen ist bis jetzt wahrgenommen worden, wie bei der Annäherung zur Sonne, also in der höchsten Brunst aller Kräfte, auf der jener zugewandten Seite die Umrisse des Kerns mehr und mehr verschwinden, der Kern endlich sich ganz auflöst, in gleichem Verhältniß, was man seinen Dunstkreis nennt, aufschwillt und der Schweif sich verlängert. An dem merkwürdigen Haarstern des 1769ten Jahrs war nach der Rückkehr von der Sonne (im November jenes Jahrs) der Dunstkreis durchsichtiger, der Kern deutlicher zu sehen, übrigens aber das Ansehn des Ganzen so verändert, daß einer der Beobachter[1] auf ihn jene Verse des Virgil von Hektor anwendet:

> — — — quantum mutatus ab illo!
> Squalentem barbam et concretos sanguine crines,
> Vulneraque illa gerens, quae circum plurima — solem
> Accepit —
>
> (Aen. II, 274 sq.)

Dieses Zusammengehen und Erschlaffen bei der Wiederkehr von der Sonne kann nur Wirkung der schon wieder anfangenden Diastole und Annäherung zum Zustande der Materialität seyn. Seit dieß zuerst niedergeschrieben worden (im Jahr 1811), sind die genaueren Beobachtungen über den damals eben am Himmel befindlichen Kometen bekannt geworden, der durch vieles, wie durch den doppelten Schweif, durch die größere Helle der nördlichen (begeisteteren) Seite, aber

[1] Lambert's Beiträge, Theil III, S. 234. 207.

besonders durch die ungeheure Schnelligkeit seiner Veränderungen merkwürdig war, die beinahe zu dem Schluß nöthigen, daß er auch in der Annäherung zur Sonne sich in einem Wechsel von Ausbreitung und Zusammenziehung befand. In der kurzen Zeit von einer Sekunde konnte sich das Licht im Sehfeld des Kometensuchers um 2½ Grade ausdehnen, welches nach der wahren Ausdehnung fast eine Million geographischer Meilen betragen mußte; eine Erscheinung, durch welche der treffliche Beobachter (Schröter) selbst auf eine ungeheure, der elektrischen oder galvanischen ähnliche Urkraft zu schließen sich gedrungen fühlt.

Wir haben durch die bisherige Darstellung erreicht, was bei dem Bestreben, die Zeiten, nach und in welchen alles allmählich geworden, genau zu bestimmen, immer unser Hauptabsehen seyn muß; wir erkennen, daß diese erste Zeit in Ansehung der Natur eigentlich die Zeit der Schöpfung der Gestirne als solcher war. Wer aber, der je dieß unfaßliche Ganze mit richtigen Sinnen angesehen, hat nicht immer gefühlt, daß die großen und schrecklichen Kräfte, durch die es zuerst geworden, und die es noch jetzt im Daseyn erhalten, weit über alle Kräfte der späteren Zeit hinausgehen? Eine viel mildere Kraft, der Wille einer sanfteren Zeit ist es, welche Pflanzen, welche Thiere erzeugt hat. Diese mögen Werke der Natur heißen, inwiefern unter dieser jene im All selbst wohnende künstlerische Weisheit verstanden wird. Aber die Gestirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie sind Werke G o t t e s, für sich genommen (ohne die folgende Zeit) Werke des Zorns, der väterlichen, der allerältesten Kraft.

I m A n f a n g s c h u f G o t t H i m m e l u n d E r d e; in diesen einfachen Worten drückt sich das älteste Buch der Welt über diese Zeit aus, die es dadurch bestimmt von der folgenden abschließt und unterscheidet. So oft auch mißdeutet, ja absichtlich verkannt, sind sie dem Verstehenden unschätzbar. „Im Anfang" kann in jenen Worten nicht wohl etwas anderes bedeuten als in der ersten, in der allerältesten Zeit. Daß diese von den folgenden scharf unterschieden werden soll, zeigen schon die nächsten Worte: U n d d i e E r d e w a r — doch wohl nicht vor der Schöpfung, also genau genommen, sie ward im Schöpfen oder

nach der Schöpfung — wüste und leer. Deutlich ist, daß die Erzählung dieß Wüste und Leere der Erde als etwas bezeichnen will, das zwischen jener im Anfang geschehenen Schöpfung und der nachfolgenden in der Mitte gelegen.

Wie dadurch scheidet er diese Zeit von der folgenden auch durch das Wort ab. Warum, wenn die in diesen Worten mehr angedeutete als beschriebene Schöpfung mit der folgenden einerlei ist, warum steht hier: Elohim (das Seyende, das Elohim oder All der Kräfte war) schuf (bara); warum nicht gleich hier, wie im Folgenden immer: Im Anfang sprach Elohim: es werden Himmel und Erde. Oder warum nicht: Er machte, wie (V. 16.) von den zwei großen Lichtern, Sonne und Mond, die er ja nicht mehr zu machen brauchte, wenn das Schöpfen V. 1 schon ein Machen war. Alle Auslegung ist trüglich, oder diese Hervorbringung im Anfang, die ein Schöpfen genannt wird, ist eine andere als die spätere, die ein Sprechen ist. Dieß eine Wort gerade nur im Anfang gebraucht, ist der entscheidende Beweis, daß das heilige Buch die allererste Schöpfung, deren Geschichte es mit diesen wenigen Worten abschließt, deren ersten Erfolg es nur mit den nächsten andeutet, als eine für sich bestehende (als die Schöpfung einer eignen Zeit) von der folgenden absondern wollte.

Unbegreiflich ist die Mühe, so die Neueren angewendet, die Kraft jenes Worts (bara) wo möglich zur Bedeutung des bloßen Ausbildens herabzusetzen (einer braucht, es zu erklären, das Wort exasciare). Auch die Etymologie des Wortes ist durch solche seichte Erklärung verdunkelt worden. Wir wollen keine der möglichen Vergleichungen ausschließen; nicht mit bar Sohn, selbst nicht mit dem altdeutschen Wort bären (gebären), dem griechischen *βαρέω*, dem lateinischen parare und parere; auch nicht mit der Bedeutung von außer, auswärts, äußerlich, fremd, die dem Wort bar und den davon abgeleiteten, in den meisten morgenländischen Mundarten zukommt; in der letzteren Beziehung hieße das Zeitwort bara überhaupt außer sich wirken oder wirken mit von-sich- (bewußtlos) Seyn. Aber für alle diese verschiedenen Bedeutungen findet sich vielleicht das gemeinschaftliche Band, wenn man, nach der

ursprünglichen Einerleiheit und beständigen Verwechselung der Zeitwörter in a und in ah, die Grundbedeutung von bara in barah aufsucht, wovon berith herkommt. Wie im Deutschen Bund, Bündniß von Binden, im Lateinischen contractus von contrahere herkommt: so berith von barah, das sonach ebenfalls zusammenziehen, anziehen, (daher auch verzehren, essen, 2. Sam. 12, 17) bedeutete[1]. Jedes äußere Verhältniß Gottes zu dem Menschen, ja zu der ganzen Natur (s. Gen. 9, 12.) ist ein Bund (berith), die Natur-Einrichtung der wechselnden Tage und Nächte ein Bund Jehovahs mit dem Tag und der Nacht (Jer. 33, 20), das Verhältniß des Vaters zu seinem Sohn (bar) ist ein Bund; und der neue Bund (ἡ καινὴ διαθήκη) bedeutet ebenso viel als eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις).

Doch wer die Kraft des Worts ganz erkennen will, lese die Stelle: „Ich Jehovah, der das Licht formirt und die Finsterniß schafft, das Gute macht und das Böse schafft (beidemal bore)“[2]. Es wird an sich niemand behaupten, daß Gott die Finsterniß und das Böse nach seiner Freiheit und Bewußtheit schaffe; aber da die andern, ein bewußtes Hervorbringen bezeichnenden Worte im offenbaren Gegensatz mit dem Schöpfen (bara) stehen, so kann dieß Wort nur das unfreie, bewußtlose Schaffen bedeuten, bei welchem, wie bei einem Hervorbringen der Substanz, kein Verstand, bloß Macht und Stärke ist. (Doch beweist dieß eben, daß jenes Schaffen (V. 1) nicht das ganz fertig Schaffen war). Man erinnere sich, den Gedanken zu verdeutlichen, an die alte Unterscheidung: Gott sey Ursache des Substantiellen (Materiellen), aber nicht Formellen der Sünde. Daß das Wort auch hier den untersten Grad des Schaffens (eben den des unwillkürlichen) bedeutet, ist ganz offenbar aus der andern Stelle desselben Buchs (Jes. 43, 7), wo zwischen Schöpfen, Formiren, Machen, mit denselben Worten, unverkennbar eine Stufenfolge bezeichnet wird.

Wenn also der Begriff von einem ersten, unfreien und zugleich

[1] NB. Num. 16, 30: Jm beriah jifra Jehovah, d. h. wenn der Herr die Urkräfte bewegt.

[2] Jes. 45, 7.

chaotischen Schaffen den herrschenden Vorstellungen nicht zusagt, so findet er in der Bedeutung des Worts bara und den gleichfolgenden Worten der Schrift seine Beglaubigung, da die Erde (auf welche sich gleich nach den ersten Worten der Bericht zurückzieht) nach jener Schöpfung „wüst und leer ward". So übersetzt Luther; aber ich weiß nicht, ob nicht in den Wörtern der Grundsprache, gleichbedeutend in der einen Beziehung, beide nämlich ihrer Herkunft nach Ausdrücke des Verwunderns und Erstaunens, eben darum eine Andeutung jener entgegengesetzten Zustände liegt, die wir noch an den Kometen wahrnehmen, da eine ungeheure Ausbreitung sowohl Gegenstand des Erstaunens ist, als ein plötzliches Ersinken oder Zusammengehen des Ausgebreiteten.

Wenn übrigens in dieser Darstellung nicht allen alles ganz verständlich seyn möchte, so wollen sie bedenken, daß der geschilderte Zustand ein vergangener, von dem gegenwärtigen, den sie unwillkürlich der Betrachtung zu Grund gelegt, völlig verschiedener, nicht aus ihm begreiflicher, vielmehr ihm zu Grunde liegender ist.

Nun sollten vielleicht auch die Vorgänge in der Geisterwelt beschrieben werden; aber löblicher scheint, die Schranken menschlicher Kräfte anzuerkennen. Wir begnügen uns zu bemerken, daß der Hergang im Allgemeinen nur derselbe wie in der Natur seyn kann, mit dem einzigen Unterschied, der dadurch entsteht, daß die verneinende Kraft, welche in der Natur äußerlich, in dem geistigen Wesen innerlich ist. Man kann daher sagen, in der Natur werde die verneinende Kraft erhoben und nach innen geführt, in der Geisterwelt werde sie nach außen gezogen und herabgesetzt. Wie die Natur in der Anziehung vergeistet werde, so das Princip der Geisterwelt verleiblicht. Was in jenem Contraktion, sey in dieser Expansion und umgekehrt. Auch hier werde in den aus dem Streit der feurigen Kräfte gleichsam als einzelne Wirbel sich losreißenden Geistern durch die fortwirkende Anziehung das Princip der Selbstheit so gesteigert, daß sie endlich der anziehenden Potenz das Gleichgewicht halten; auch hier bleibe der Proceß in einer abwechselnden Bewegung von Systole und Diastole stehen, da die zusammenhaltende Kraft die erweckten Kräfte des Seyns nicht mehr bewältigen kann und

abwechselnd siegt und besiegt wird. In Ansehung der Geisterwelt sey diese Zeit die Zeit der ersten, obwohl noch chaotischen, im bloßen Anfang stehen bleibenden Schöpfung jener Urgeister, die in jener eben das sind, was in der Natur die Gestirne.

Doch es ist jetzt Zeit den Blick auf das eigentlich Seyende zu wenden, dessen Inneres nicht weniger als sein Aeußeres leiden und von Widerspruch zerrissen seyn muß, wie bei heftigen und gesetzlosen Bewegungen eines organischen Wesens auch sein Inneres mit leidet.

Wir bemerken vorläufig nur, daß das eigentlich Seyende eben jener an- oder in sich ziehende Geist ist, der sich des ganzen Wesens bemächtigt. Was daher das höchste Seyende der ewigen Natur war (A^3), ist für jenen nun das Band seines Zusammenhangs mit dem Untergeordneten. Beide sind also in dem gegenwärtigen Proceß als Eins, und jene allgemeine Seele nur als das unmittelbare Subjekt (oder, in der jetzt gewöhnlichen Sprache, nur als die objektive Seite jenes Geistes) zu betrachten.

Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir erinnern an die Entwicklungsschmerzen des menschlichen Lebens im physischen wie im moralischen Verstand. Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), so wie es die Entwickelung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menschliche Natur keinen andern Weg als durch den auch die seinige hindurchgehen muß. Die Theilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur ist nothwendig, um ihn ins höchste Bewußtseyn zu erhöhen. Ein jedes Wesen muß seine eigne Tiefe kennen lernen; dieß ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn, und weil alles Lebendige sich erst in das Seyn einschließen muß und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung, so muß auch das an sich göttliche Wesen in seiner Offenbarung erst Natur annehmen und insofern leiden, eh' es den Triumph seiner Befreiung feiert.

Doch um alles so natürlich als möglich vorzustellen, müssen auch hier Momente unterschieden werden. Die wirkende Potenz äußert sich nicht gleich mit voller Gewalt, sondern als ein leises Anziehen, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht; mit zunehmender Stärke werden die Kräfte im Seyn schon zu dumpfem, blindem Wirken erregt, mächtige, und weil ihm die sanfte Einheit des Geistes fremd ist, formlose Geburten steigen auf; nicht mehr in jenem Zustand der Innigkeit oder des Hellsehens, noch von seligen, die Zukunft vorbedeutenden Visionen verzuckt, ringt das in diesem Widerstreit existirende Wesen wie in schweren, aus der Vergangenheit, weil aus dem Seyn, aufsteigenden Träumen; bald mit wachsendem Streit ziehen jene Geburten der Nacht wie wilde Phantasien durch sein Inneres, in denen es zuerst alle Schrecknisse seines eignen Wesens empfindet. Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst. Inzwischen nimmt der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zusammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflösung fürchten. Indem sie aber ihr Leben frei gibt, sich gleichsam als schon vergangen erkennt, geht ihr selbst die höhere Gestalt ihres Wesens und die stille Lauterkeit des Geistes wie im Blitz auf. Nun ist diese Lauterkeit im Gegensatz mit dem blinden zusammenziehenden Willen wesentliche Einheit, in der Freiheit, Verstand und Unterscheidung wohnt. Also möchte der Wille im Zusammenziehen den Blitz der Freiheit wohl fassen und sich zu eigen machen, um dadurch frei schaffender und bewußter Wille zu werden, der ausginge aus der Widerwärtigkeit, und den Streit der Kräfte überwindend, auch seinen Schöpfungen die wesentliche Einheit, die Verstand, Geist und Schönheit ist, mitzutheilen. Aber der blinde Wille kann die sanfte Freiheit nicht fassen, sondern es ist für ihn ein übermächtiger und unfaßlicher Geist, daher er bei dessen Erscheinungen erschrickt, weil er wohl fühlt, daß er sein wahres Wesen und seiner Sanftmuth ohnerachtet stärker ist, denn er in seiner Strenge, und durch den Anblick jenes Geistes wie besinnungslos wird und ihn blindlings zu ergreifen und in dem, was er hervorbringt, innerlich nachzubilden sucht, ob er ihn

etwa festhalten könne. Aber es ist nur wie ein fremder Verstand, mit dem er wirkt, dessen er selbst nicht mächtig, ein Mittleres zwischen völliger Nacht des Bewußtseyns und besonnenem Geist.

Von diesen Erleuchtungen des Geistes rührt alles her, was z. B. in dem Weltbau Verständiges und Geordnetes ist, wornach er wirklich der äußere Typus eines inwohnenden Geistes erscheint. Die Grundkraft alles anfänglichen und ursprünglichen Schaffens muß eine bewußtlose und nothwendige seyn, da eigentlich keine Persönlichkeit einfließt; wie in menschlichen Werken desto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unpersönlicher sie entstanden. Wenn in dichterischen oder andern Werken eine Eingebung erscheint, so muß auch eine blinde Kraft darin erscheinen; denn nur diese ist der Eingebung fähig. Alles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus, und ist nur Entfaltung, Auseinandersetzung desselben.

Nicht umsonst haben die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnsinn gesprochen. So sehen wir ja auch die schon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als sie dem Geist sich annähert, gleichsam immer taumelnder werden. Denn es befinden sich zwar alle Dinge der Natur in einem besinnungslosen Zustand; jene Geschöpfe aber, die der Zeit des letzten Kampfes zwischen Scheidung und Einung, Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menschen vorangehen, erblicken wir in einem der Trunkenheit ähnlichen Zustande dahinwandeln [1]. Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchen die Natur vom Anblick des Wesens geräth, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert. Wegegen jene innere Selbstzerreißung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem, schrecklicherem Gepräng uralter götterdienstlicher Gebräuche, durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wuth, wie Selbstentmannung (es sey um die

[1] Vgl. Philosophie der Mythologie, S. 427. D. H.

Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik, abgebildet. Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige excentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist, das, von Einem Punkt ausgehend, durch alle Ausschweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft.

Die größte Bestätigung dieser Beschreibung ist, daß jener sich selbst zerreißende Wahnsinn noch jetzt das Innerste aller Dinge, und nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen ist. Seit Aristoteles ist ja sogar ein vom Menschen gewöhnlich Wort, daß ohne einen Zusatz von Wahnsinn keiner etwas Großes vollbringe. Wir möchten statt dessen sagen: ohne eine beständige Sollicitation zum Wahnsinn, der nur überwunden werden, nie ganz fehlen darf. Man könnte sich mit einer Eintheilung der Menschen in dieser Hinsicht etwas zu Gute thun. Die eine Art, könnte man sagen, ist die, in der gar kein Wahnsinn ist. Diese wären die unschöpferischen, zeugungsunkräftigen, sich selbst nüchtern nennenden Geister, oder die sogenannten Verstandesmenschen, deren Werke und Thaten nichts als kalte Verstandes-Werke und -Thaten sind. Diesen Ausdruck haben einige in der Philosophie gar wunderlich mißverstanden; denn weil sie von Verstandesmenschen als gleichsam geringeren oder schlechteren reden hörten, also selbst dergleichen nicht seyn wollten, setzten sie gutmüthig dem Verstand, anstatt dem Wahnsinn, die Vernunft entgegen. Wo aber kein Wahnsinn, ist freilich auch kein rechter, wirkender, lebendiger Verstand (daher auch der todte Verstand, todte Verstandes-Menschen); denn worin soll sich der Verstand beweisen als in der Bewältigung, Beherrschung und Regelung des Wahnsinns? Weßhalb denn der gänzliche Mangel des

Wahnsinns zu einem andern Aeußersten führt, zum Blödsinn (Idiotismus), welcher eine absolute Abwesenheit alles Wahnsinns ist. Von der andern aber, in denen wirklich Wahnsinn ist, gibt es zwei Arten. Die eine, die ihn beherrscht und eben in dieser Ueberwältigung die höchste Kraft des Verstandes zeigt; die andere, die von ihm beherrscht wird, die eigentlich Wahnsinnigen. Man kann streng genommen nicht sagen, daß der Wahnsinn bei ihnen entstehe; er tritt nur hervor als etwas, das immer da ist (denn ohne beständige Sollicitation dazu wäre kein Bewußtseyn), und das jetzt nur nicht niedergehalten und beherrscht ist von einer höheren Kraft.

In der Beschreibung jenes Urzustandes hatten wir nur das allgemeine Schicksal einer sich aus eignen Kräften und ganz für sich selbst entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft auch Gott; der ersten Natur aber in ihrer schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen, sie muß diesen Zustand allein und für sich durchkämpfen.

Dieses also wäre die, wiewohl schwache, Beschreibung jenes Urzustandes der All- und Einheit, aus welcher nun, die neuerlich so viel von Pantheismus geredet, ersehen mögen, was er denn eigentlich ist. Denn die meisten, die von dem Eins und All reden, sehen darin nur das All; daß ein Eins, ein Subjekt darin ist, haben sie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem All aber verstehen sie die selbstlose Allheit, wie jene anfängliche Natur ist. Zu dieser gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Versicherung von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls schon längst allen Verständigen zur Last sind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide schrecklich finden; wären sie aber fähig, die Außenseite der Dinge zu durchdringen, so würden sie sehen, daß der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseyns eben das Schreckliche ist.

Andere aber finden in der Lehre des Spinoza das wahre Urbild des Pantheismus. Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sey es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er unser Lehrer und Vorgänger gewesen. In ihm vielleicht von allen Neueren ward ein

dunkles Gefühl jener Urzeit, von der wir so eben einen Begriff zu geben versucht haben.

Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgedehnte (also doch wohl ursprünglich zusammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenstellt. Allein er kennt auch nur das Gleichgewicht, nicht den aus der Aequipollenz entstehenden Streit; die beiden Kräfte sind in Unthätigkeit nebeneinander ohne gegenseitige Erregung oder Steigerung. Also ist die Zweiheit über der Einheit verloren gegangen. Daher beharrt seine Substanz oder das gemeinsame Wesen der beiden Kräfte in ewiger, unbeweglicher, unthätiger Gleichheit. Die Einheit ist selber wieder ein reines Seyn, das sich nie in ein Seyendes verklärt, nie wirkend (in actu) hervortritt; weßhalb er denn des angenommenen Gegensatzes wegen doch nur als Realist angesehen werden kann, obwohl er dieß in einem höheren Sinn ist als Leibniz Idealist. Anstatt daß der lebendige Streit zwischen Einheit und Zweiheit der beiden sogenannten Attribute und der Substanz der Hauptgegenstand seyn sollte, beschäftigt er sich nur mit den beiden entgegengesetzten, und zwar mit jedem für sich, ohne daß die Einheit als wirkendes lebendiges Band beider zur Sprache käme. Daher der Mangel an Leben und Fortschreitung in seinem System.

Haben die, welche die von uns behauptete Einheit geradezu mit der Spinozischen vergleichen zu können meinten, nie auch nur den Begriff von Potenzen bemerkt, der schon für sich den Begriff von Fortschreitung, Bewegung in sich schließt?

Bedenkt man jedoch, nach welchen Seiten vor und nach Spinoza die Philosophie sich zertrennt und alle Begriffe auseinandergegangen, so kann man nicht umhin, in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft durch die ganze neuere Zeit zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerst auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen mußte.

Nachdem Cartesius, Anfänger der neuen Philosophie, die Welt in Körper und Geist zerissen, also die Einheit über der Zweiheit verloren,

Spinoza sie beide in Einer, aber todten Substanz vereint und über der Einheit die Zweiheit verloren hatte: so mußte, wenn nicht Einheit und Zweiheit selbst in lebendigen Gegensatz und dadurch auch wieder zur Einheit gebracht wurden, die Philosophie mit jedem Schritt nur mehr und mehr in Einseitigkeit gerathen, bis sie zu unserer Zeit in beiden auseinandergehenden Richtungen beim letzten nicht weiter Zerlegbaren ankam.

Leibniz war Antidualist in ganz anderem Sinn als Spinoza; er zuerst unternahm das Seyn ganz zu vertilgen und alles in Vorstellung zu verwandeln, daß selbst Gott nur die höchste Vorstellkraft des Weltalls war. Er hatte eine Einheit, aber nicht eine zweiseitige, sondern nur eine einseitige. Indeß behielt er unter dem allein übrig gebliebenen Ideellen doch insofern den ganzen Inhalt der früheren Systeme, als er zwar das wirkliche Daseyn der Körper als solcher leugnete, aber sie doch als von unserem Wissen und Denken unabhängige Vorstellkräfte noch übrig ließ.

Dieser ersten Erscheinung des Idealismus, dem Leibnizischen Intellektualismus, mag in der Geschichte der Wissenschaft als gleichlautend angesehen werden der fast um dieselbe Zeit, besonders durch Jordanus Brunus auferweckte Hylozoismus, der von der Zweiheit des Spinoza auch nur Eins, wie Leibniz, aber das Entgegengesetzte behielt. Inwiefern er jedoch die Materie als an sich lebendig ansah, war wenigstens unter oder in diesem Seyn noch ein Geistiges begriffen.

Aber in der Richtung, welche der Geist dieser neueren Zeit einmal genommen, konnte er auch hier nicht stehen bleiben; denn noch war die Zerlegung weiter zu treiben. An dem Seyn, der Materie, die der Hylozoismus allein übrig gelassen, war noch ein Geistiges, ein inneres Leben. Es blieb noch übrig, die Materie in ein schlechthin todtes, eine bloße Aeußerlichkeit ohne alle Innerlichkeit, in eine bloße Anhäufung von Theilen zu verwandeln, die wieder durch nichts Innerliches, durch die bloße Figur unterschieden waren; und aus einer solchen Materie sollte die lebendige Natur, das Denken, die ganze Mechanik menschlicher Begriffe, Gefühle, Handlungen abgeleitet werden; eine Lehre, worin

das Volk, das sie ausgeheckt, den wahresten und sprechendsten Ausdruck von sich selbst niedergelegt.

Eine andere Richtung war übrig, von dem Idealen, das der Intellektualismus allein stehen ließ, auch noch das unter ihm begriffene Reale abzuziehen. Materie, Körper waren nach Leibniz zwar verworrene, aber doch lebendige und unabhängige Vorstellkräfte. Wozu dieser Ueberfluß, wenn doch einmal alles bloß Vorstellkraft ist? Warum sich nicht mit der einen begnügen, deren wir unmittelbar gewiß sind, der menschlichen? Als freilich der deutsche Idealismus in seiner höchsten Steigerung durch Fichte hervortrat, konnte der Grundgedanke des Ich, d. h. einer lebendigen Einheit von Seyendem und Seyn, die Hoffnung eines ins Lebendige geführten, erhöhten Spinozismus erwecken. Aber daß es der Zeitgeist anders gemeint hatte, wurde nur zu bald offenbar und volksvernehmlich ausgesprochen; nur der Mensch oder das menschliche Geschlecht sey da, nämlich als Vorstellkraft.

So wie indeß dieser Idealismus unter uns zur Erscheinung gekommen, ist er nur das ausgesprochene Geheimniß der ganzen Richtung, welche seit viel längerer Zeit in andern Wissenschaften, in Künsten, im öffentlichen Leben mehr und mehr herrschend war. Was war das Bestreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealisiren des Christenthums, ein Ausleeren. Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, sogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müssen, alles galt, so konnte dieser Zeit auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist. Ein Gott, dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wissen besteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematisiren seiner selbst ist; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten sind; ein Volk, das in gutmüthigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes (stehe hier immer das rechte Wort)

barbarische Princip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat; dieß sind wohl die nothwendig gleichzeitigen Erscheinungen, wie wir sie auch zusammen gesehen.

Wie wohlthätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wissen, das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen, noch im Feuer des geistigsten Denkens zu verflüchtigen ist! Ohne dieses dem Denken widerstehende Princip wäre die Welt wirklich schon in nichts aufgelöst; nur dieser unüberwindliche Mittelpunkt erhält sie gegen die Stürme des nie ruhenden Geistes. Ja es ist die ewige Kraft Gottes. Es muß in dem ersten Daseyn ein der Offenbarung widerstrebendes Princip seyn, denn nur ein solches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn eine Kraft ist, welche eine Offenbarung bewirkt, muß nicht auch eine Kraft seyn, die ihr entgegenwirkt? Wie wäre sonst Freiheit. Es wirkt in dem ersten Daseyn ein irrationales, der Auseinandersetzung widerstehendes, also auch kreaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott ist, wie es im höchsten Ernst der Tragödie Stärke und Gewalt sind, Diener des Zeus, die den menschenliebenden Prometheus dem meerumrauschten Felsen anschmieden. Es ist so nothwendig anzuerkennen, als die Persönlichkeit, das in-sich- und für-sich-Seyn Gottes. Wird doch schon in der Sprache älterer Philosophie die Persönlichkeit erklärt als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Wesen unmittheilbarer Weise besteht. Es ist das Princip, das Gott, anstatt wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, ewig von ihr scheidet. Alles kann dem Geschöpf mitgetheilt werden, das eine nicht, den unsterblichen Lebensgrund in sich selbst zu haben, von und durch sich zu seyn.

Daß ein solches Princip der göttlichen Natur an sich unwürdig sey, kann nicht gesagt werden; weil es das ist, vermöge dessen Gott Er Selbst als Er Selbst ist, der Einzige, von allem andern Abgeschnittene; daß es als wirkendes der göttlichen Natur unwürdig sey, schließt eine falsche Voraussetzung in sich. Denn als wirkendes geht es dem existirenden Gott voran; im daseyenden ist es überwunden; träte es aber je zur

Wirkung hervor, so müßte erst ausgemacht seyn, ob durch göttlichen Willen.

Wird auf das höhere Alter gesehen, so hat der Realismus unzweifelhaft den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwickelung ohne vorausgegangene Einwickelung; er will die Blüthe und die aus ihr werdende Frucht ohne die harte Bedeckung, die sie verschließt. Wie das Seyn die Kraft und Stärke des Ewigen selber ist, so ist der Realismus die Kraft und Stärke jedes philosophischen Systems, und auch in dieser Beziehung gilt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist.

Ein jedes erkennt an, daß die Kraft der Zusammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges ist. Nicht von dem Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwickelung erwartet. Nur jene uralte heilige Kraft des Seyns wollen viele nicht anerkennen, und möchten sie gleich von Anfang verbannen, ehe sie in sich selbst überwunden der Liebe nachgibt.

Was von dem Realismus gilt, gilt auch von dem Pantheismus. Wie daher der Realismus den Vorzug des Alters hat vor allen andern Ansichten, so kommt dem Pantheismus die unstreitige Priorität vor seinem Gegensatze, dem Idealismus und Dualismus, zu. Wir können sagen, er sey in der göttlichen Offenbarung selbst das frühere und ältere System. Aber eben dieses pantheistische System der Urzeit, dieser Urzustand der All-Einheit und All-Verschlossenheit ist es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit gesetzt werden soll.

Ueber die Gottheiten von Samothrake.

Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der bayerschen Akademie der Wissenschaften
am Namenstage des Königs den 12. October 1815.

(Beilage zu den Weltaltern.)



Im Norden des Aegäischen Meers erhebt sich die Samothrakische 1
Insul, von Anfang wie es scheint Samos genannt, darauf zum Unterschiede von der jonischen und wegen der Nähe Thrakiens die thrakische (1). Erdkundige des Alterthums schon vermutheten große Naturerschütterungen, die diese Gegenden noch zu Menschen-Zeiten betroffen. Es sey, daß durch bloße Anschwellung gehoben die Wasser des Euxinischen Meers erst die thrakische Meerenge, dann den Hellespontos durchbrochen (2), oder daß die [tiefere] Gewalt eines unterirdischen Feuers den Stand der Gewässer verändert (3): die ältesten samothrakischen Erzählungen, die durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen sich verwandelten, erhielten eine Kunde dieser Ereignisse, und bis in jene Zeiten hinauf rückten sie die Verehrung und den Schutz der vaterländischen Götter (4). Die Schrecken dieser Erinnerungen wurden erhöht durch die stets gegenwärtigen Schauer einer großen und mächtigen Natur; von Wäldern bedeckt bildete das fast unzugängliche Eiland (5) nur Ein zusammenhangendes Gebirg (6), von dessen höchstem Gipfel während des Kampfs um Troja Poseidon die ganze Bergkette des Ida, des Priamos Stadt und der Danaer Schiffe überschaut (7). Dort ward in unbestimmbarer 2
Vorzeit ein geheimnißvoller Götterdienst gestiftet, und wenn die vielreiche jonische Samos des göttlich geachteten Mannes sich rühmt, der zuerst einen höhere Menschlichkeit beabsichtenden Bund ersonnen, so ist die unansehnliche Samos Thrakiens herrlicher in der Geschichte der Menschheit durch den Dienst der Kabiren, den ältesten des ganzen Griechenlandes, mit dem das erste Licht höheren und besseren Wissens in diesen Gegenden aufging, und der nicht eher als zugleich mit dem alten

Glauben selbst untergegangen scheint. Aus den Wäldern Samothrakiens erhielt Griechenland mit der geheimeren Göttergeschichte zuerst den Glauben an ein zukünftiges Leben. Besser und für das Leben wie für den Tod fröhlicher wurden nach allgemeiner Ueberzeugung die dort Eingeweihten (8). Eine Zuflucht des Unglücks, ja des Verbrechens, soweit es durch Bekenntniß und Entsündigungen versöhnt werden mochte (9), hielt samothrakischer Gebrauch in Zeiten früherer und späterer Wildheit menschliches Gefühl aufrecht. Kein Wunder, daß der Name der heiligen Insul (10) mit allem verwebt wurde, was die ältesten Geschichten Ehrwürdiges und Ruhmvolles aufbewahrten. Jasion und Dardanos, Orpheus und die Argonauten, Herkules auch und Ulysses, sollen theils den geheimen Dienst dort geordnet, theils die Weihen empfangen haben (11). Den Pythagoras nennt eine weder unwahrscheinliche noch unwichtige Nachricht unter denen, die Weisheit dort suchten und fanden (12). Bei den kabirischen Orgien sahen sich zuerst der macedonische Philipp und, noch Kind, die Mutter des großen Alexander, Olympias, vielleicht nicht ohne Einfluß auf das künftige Schicksal ihres Sohns (13). Selbst der Römer Herrschaft schonte der Freiheit und alten, wie es scheint, theokratischen Verfassung Samothrakes (14); dort suchte seines Reiches beraubt der letzte macedonische König eine Freistatt, aus der ihn nicht Gewalt der schon übermüthig herrschenden Römer, sondern die Heiligkeit des Orts selbst und der am eignen Feldherrn verübte Mord austrieb (15). Dort hätte, wenn nicht durch Nordstürme zurückgetrieben, noch kurz vor seinem Ende der edle Germanicus die Weihen empfangen (16). Schriftsteller aus späterer Kaiserzeit erwähnen der samothrakischen Heiligthümer im Genuß fortdauernder Verehrung (17); und wenn auch nicht in noch bestehenden heiligen Gebräuchen der Alterthumsforscher Züge aus dem Bild des alten samothrakischen Dienstes zu erblicken meinte (18), so würde man andern Spuren zufolge seine Fortdauer bis zum Ende des zweiten, ja wohl bis ins dritte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung verfolgen können (19). Wenn einst, da mehr als je wieder die öffentliche Aufmerksamkeit dem alten Griechenlande sich zuwendet, dieß fast vergessene Eiland gleich andern durchforscht würde, vielleicht

daß nicht Schätze der Kunst wie jener unvergleichliche Fund von Aegina, aber Denkmäler des ältesten Glaubens, wichtiger noch als jene für die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die Ausbeute solcher Nachsuchungen würden (20). Einer wiederholten Betrachtung schien dieser geheime 3 Götterdienst zwar in jeder Hinsicht, aber zumal aus folgenden Gründen, nach so vielen Untersuchungen, nicht unwürdig. In Dunkel gehüllt ist noch die Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Zwar ihre griechischen Namen nennt mehr als Ein Schriftsteller. Wir wissen, daß Demeter, Dionysos, Hermes, auch Zeus als Kabiren verehrt wurden. Aber dieß sind für uns bloße Namen, die den Zweifel übrig lassen, ob die samothrakischen Götter jenen bekannten Gottheiten etwa nur ähnlich und vergleichbar, oder mit ihnen wirklich und dem Grundbegriff nach eins gewesen. Ebenso ungewiß ist, wodurch sich diese Götter als Gegenstände der Geheimlehre von denselben Göttern im öffentlichen Dienst und allgemeinen Glauben unterschieden. Und doch kann nur diese vereinte Kenntniß gründlichen Aufschluß geben über den Sinn der samothrakischen Lehre, über das eigentliche, ihr zu Grunde liegende System. Eine einzige durch besonderes Glück gerettete Nachricht (21) scheint mit den wahren vom ersten Ursprung sich herschreibenden Namen zugleich die urkundliche Zeit- und Geburtsfolge der samothrakischen Götter erhalten zu haben. Billig schien daher, diese allen Untersuchungen zum Grunde zu legen. So lautet die Stelle des griechischen Auslegers, dem wir 4 die Erhaltung jener Nachricht verdanken. In Samothrake empfängt man die Weihen der Kabiren. Mnaseas sagt, es sey'n deren drei der Zahl nach, Axieros, Axiokersa, Axiokersos. Axieros sey die Demeter, Axiokersa die Persephone, Axiokersos aber der Hades. Einige fügen auch einen vierten hinzu, Kasmilos genannt, welcher, wie Dionysodoros erzählt, Hermes ist (22). Auf die Folge dieser Persönlichkeiten, auf die einer jeden zukommenden Zahl legt diese Stelle ein deutliches Gewicht; zugleich, da sie die ursprünglichen Namen enthält, gibt sie Anlaß zur Vergleichung und zu Erforschung des jeder Gottheit zu Grunde liegenden Begriffs. Denn gewagt, ja fast frevelhaft scheint es, die Namen von dem alten Geschichtschreiber zu nehmen, die

Bedeutung aber aus andern Quellen, ganz unabhängig, erforschen zu wollen. Aller Grund ist anzunehmen, daß der die verborgenen Namen gewußt, auch der Bedeutung im Allgemeinen nicht unkundig gewesen. Daß sie nicht hellenischen, daß sie, nach Griechen-Weise zu reden, barbarischen Ursprungs sind, ist anerkannt (23); welcher Zunge, welchem Volk sie ursprünglich angehört, dieß ist eine von jeder geschichtlichen Voraussetzung unabhängige, einer rein sprachlichen Entscheidung fähige Frage. Dem fleißigen, sein ganzes Leben in ägyptischen Forschungen vergrabenen Zoëga war natürlich, den Wurzeln dieser Namen in den zweifelhaften Ueberbleibseln altägyptischer Sprache nachzuspüren; wenn er aber durch seine Forschungen statt bestimmter, entschiedene Persönlichkeiten bezeichnender Bedeutungen die allgemeinsten und unbestimmtesten zu Tage fördert, wenn Axieros den Allmächtigen, Kasmilos den vollkommen Weisen bedeuten soll (24), so wird durch solche Erklärungen die Ableitung allein schon verdächtig. Ob aus indischen Sprachschätzen ein mehr genügender Aufschluß möglich ist, sey dahingestellt; wir glaubten einen andern von früheren Forschern betretenen Weg wieder einschlagen zu müssen. Welches Volks auch immer die Namen und die dadurch bezeichneten Götter ursprünglich seyn mögen, eines vorzugsweise die Meere beschiffenden Volkes waren sie gewiß. Denn das ist der allgemeinste Glaube, daß jene Gottheiten zumal den Seefahrenden hülfreich und heilbringend seyen (25). Der Ursprung wie die Beständigkeit dieses Glaubens läßt schwerlich eine andere Erklärung zu, als daß sie zuerst als die Götter eines zur See unternehmenden, also begünstigt scheinenden Volkes bekannt wurden. Wie natürlich auch, daß in jenen noch jetzt nicht ungefährlichen Meeren, auf dessen Insuln außer den Geschäften des Handels Unwetter und Stürme oft lange Zeit sie zurückhalten mußten, fern herschiffende Fremdlinge die heimischen Götter wieder zu finden und zu verehren wünschten, daß also dieselben Schiffe, welche Räuchwerk, Purpur oder Elfenbein dahin führten, auch ihre Götter und Heiligthümer auf die griechischen Küsten und Eilande verpflanzten (26). Ein solches Volk in jenen Urzeiten kennen wir nur an den Phönikiern, deren lange dauerndes Wirken und Walten, ja deren

Ansiedlungen in jenen Gegenden geschichtlich nicht zu leugnen sind (27).
Dazu kommt die Versicherung des Herodot, den Schutzgöttern der
Phönikier, deren Zeichen sie an den Vordertheilen der Schiffe führten,
sey'n der Gestalt nach ähnlich gewesen die ägyptischen Kabiren (28).
Hat demnach Samothrake seine Götter, mittelbar oder unmittelbar,
von Phönikischen Schiffern erhalten, und waren des Volks, deß die
Götter, nach aller Wahrscheinlichkeit auch die Namen, so ist der
mächtigste Grund vorhanden, der Bedeutung jener Namen in phönicischen,
oder was bei der unbestreitbaren Einerleiheit beider Sprachen völlig
gleichgültig ist, in hebräischen Sprachwurzeln nachzuspüren. Denn daß
Götternamen des Morgenlandes, wo selbst menschliche Eigennamen,
bedeutend sind, bedarf des Beweises nicht und kaum der Erinnerung.
Wir betreten also jenen gefährlichen Weg der Sprachforschung, der sich 6
mit Untersuchung der Herkunft und Abstammung von Namen oder
Wörtern abgibt, nicht unwissend, was von dessen Schwierigkeit und
Undankbarkeit vorsichtige Kenner zu äußern pflegen, nicht unkundig des
von minder Bedächtlichen im Allgemeinen darüber ausgesprochenen
Verdammungsurtheils. Aber jede Forschung ist löblich an sich, den
Unterschied macht nur die Art und das Verfahren. Mochte in einer
Zeit, da leicht jeder jeder Sache sich gewachsen glaubte, eine neue
Wuth von Sprachableitungen alles aus allem zu machen und auf wahn-
witzige Art auch in der alten Götterfabel alles mit allem zu vermischen
bemüht seyn: die Untersuchung der Herkunft und Abstammung der
Wörter nicht blindlings, sondern kunstmäßig und nach den auch ihr zu-
kommenden Regeln getrieben, wird immer der edelste Theil der Sprach-
forschung bleiben (29). Das also den drei ersten Gottheiten gemein- 7
schaftlich vorgesetzte Wort können wir als nicht bezeichnend für die be-
sondere Natur einer jeden mit Schweigen übergehen (30). Nach der
wörtlichsten Uebertragung aber kann der erste Name, Axieros, in
Phönikischer Mundart nicht wohl etwas anderes bedeuten als [zunächst]
den Hunger, die Armuth, und in weiterer Folge das Schmachten, die
Sucht (31); eine Erklärung, die auf den ersten Blick wunderlich scheinen
mag, aber durch tiefere Betrachtung einleuchtet, [und selbst unmittelbar

einleuchtet, sobald bemerkt wird, daß nach der Absicht des alten Geschichtschreibers Axieros als das erste alles anhebende Wesen gedacht werden muß]. Wir wollen nicht mit dem Allgemeinen uns begnügen, daß ein schlechthin erstes Wesen, wenn auch an sich überschwengliche Fülle, doch sofern es nichts hat, dem es sich mittheilen kann, als äußerste Armuth als höchste Bedürftigkeit sich selber erscheinen muß. Nicht damit, daß im Begriff jedes Anfangs der Begriff eines Mangels liegt (32). Wir eilen an etwas Bestimmtes zu erinnern, an jene Platonische Penia, die mit dem Ueberfluß sich vermählend Mutter des Eros wird. Zwar nach Art der Griechen, welche die ältesten Gottheiten im [späteren] Reiche des Zeus wiedergeboren werden läßt, erscheint diese Penia beim Gastmahl der anderen Götter. Aber es läßt sich nicht zweifeln, daß Plato hier wie anderwärts nur eine schon vorhandene Fabel frei behandelt, und der erste Stoff seiner Erzählung ein Bruchstück ist jener uralten Lehre, nach welcher Eros der erste der Götter aus dem Weltei hervorgeht, vor ihm aber nur die das Ei gebärende Nacht ist. Denn die Nacht sey das Aelteste in der ganzen Natur der Dinge, war Lehre aller Völker, die die Zeiten nach Nächten zählen (33), obwohl es Entstellung ist, wenn man dieß erste Wesen zugleich als das oberste betrachtet. Aber was ist das Wesen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnsucht? Denn diese Nacht ist nicht Finsterniß, nicht das dem Licht feindliche, sondern das des Lichts harrende Wesen, sie ist die sehnsüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, schien das verzehrende Feuer, das, selbst gewissermaßen nichts, nur ein alles in sich ziehender Hunger nach Wesen ist. Daher der uralte Lehrsatz: Feuer sey das Innerste, also auch das Aelteste, durch Dämpfung des Feuers habe sich erst alles zur Welt angelassen. Daher, daß auch Hestia als das älteste [erste] der Wesen verehrt worden und die Begriffe der Ceres und Proserpina, der ältesten Gottheiten, mit dem der Hestia vermengt worden (34). Aber wie schon die Weiblichkeit dieses vielnamigen Wesens, wie dunkler oder deutlicher alle Namen der ersten Natur auf die Begriffe der Sehnsucht und des schmachtenden

Verlangens hindeuten; so zumal gehet das Wesen der Ceres, für welche der alte Geschichtschreiber die erste samothrakische Gottheit erklärt, ganz auf in [Sehn-] Sucht. Ich bin Deo, antwortet sie, zuerst sich kundgebend, den Töchtern des Celeus (35), d. h. die Sehnsuchtkranke, die Schmachtende, eine Bedeutung, die der Zusammenhang fordern würde, wenn sie auch nicht aus Sprachforschung sich rechtfertigen ließe (36). Wie Isis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erste Grund des Begriffes tiefer. [Das Erste ist zugleich das Unterste]. Alles Unterste [aber], unter dem nichts mehr ist, kann nur Sucht seyn, Wesen, das nicht sowohl ist, als nur trachtet zu seyn. Darum ist nach ägyptischer Ansicht Ceres Herrscherin der Todten (37), deren Zustand allgemein als ein Zustand von Unvermögenheit und kraftlosem Streben nach Wirklichkeit gedacht wird. Die Unterwelt selbst heißt der geizige, der habsüchtige Dis oder Amenthes. Von Alters her wurden die Abgeschiedenen von den Athenern Demetrische (38) genannt, weil man sich die vom Leib und der äußeren Welt Getrennten in einen Zustand lauterer Sucht versetzt dachte, aus demselben Grund also, warum die Manen in hebräischer Sprache die sich Sehnenden, die Verlangenden hießen (39). Damit aber nicht jemand die Worte des weniger tiefsinnigen als witzigen römischen Dichters auch hieher anwende: Nimmer ja gehen Hunger zusammen und Ceres (40), genügt zu erinnern, daß wir nicht bloß von einer fruchtbringenden, sondern auch von einer Ceres-Erinnys wissen, und wie die Erinnyen überhaupt zu den älteren Gottheiten gehören (41), so ist eben die furchtbare Ceres die ältere; denn der gestillten Sucht muß die brennende vorausgehen, überschwenglicher Fülle der Fruchtbarkeit die größte Empfänglichkeit, also verzehrender Hunger. Ihre volle Bedeutung erhält dadurch erst die Strafe des Erysichthon, den die zürnende Ceres mit unersättlichem Heißhunger (42) heimsucht. Denn es ist auch sonst dem tiefer Forschenden nicht fremd, daß die Götter durch Verstoßung in eben den Zustand strafen, der durch ihre Gunst überwunden worden. Darum leiden die Uneingeweihten in der Unterwelt die besondere Strafe, daß sie ein unfüllbares Gefäß rastlos zu füllen sich bestreben (43).

Diese Nachweisungen könnten hinlänglich scheinen zur Begründung der gegebenen Erklärung. Doch glauben wir, sie der Gewißheit näher bringen zu können. Es sind uns verschiedene Bruchstücke phönikischer Kosmogonien erhalten. Eine derselben setzt über alle Götter die Zeit, die, weil das gemeinschaftlich Befassende und gleichsam Tragende aller Zahlen, selbst für keine Zahl gilt; ihr zunächst aber, also als erste Zahl, nennt sie die schmachtende Sehnsucht [1] (44). Ein anderes Bruchstück phönicischer Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geschrieben steht, drückt sich so aus: Zuerst war der Hauch einer finstern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für sich grenzenlos. Als aber der Geist von der Liebe gegen die eignen Anfänge entbrannte, und eine Zusammenziehung entstand, wurde dieses Band Sehnsucht genannt, und dieß war der Beginn der Erschaffung aller Dinge (45). Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen sich selbst, ein sich selber Suchen gesetzt, das hieraus entstehende Band ist wieder, nur die gleichsam verkörperte, Sehnsucht und der Anlaß zu Erschaffung aller Dinge. Einheimisch in phönikischen Kosmogonien war also die Vorstellung der Sehnsucht als Anfangs, als ersten Grundes zur Schöpfung. Aber war sie darum auch samothrakisch? Hierauf antwortet eine Stelle des Plinius, der unter den Werken des Skopas die Venus, den Phaëton, d. h. die Sehnsucht, und den Pothos nennt, Gottheiten (setzt er hinzu), die in Samothrake mit den heiligsten Gebräuchen verehrt werden (46). Gewiß also ist, daß unter den samothrakischen Gottheiten eine war, mit der der Begriff: Sehnsucht, verbunden wurde. Wir kennen mit ziemlicher Zuverlässigkeit alle samothrakischen Gottheiten, aber es ist keine, welcher schmachtende Sehnsucht so eigen, so ganz angemessen wäre, als der, welche der alte Geschichtschreiber für Demeter erklärt, der also, welche Axieros genannt wurde (47). Hiedurch glauben wir die gegebene Erklärung zu dem in solchen Untersuchungen möglichen Grad der Gewißheit gebracht. Was die folgenden

[1] Das sehnsüchtige Schmachten (Correctur im Handexemplar des Verfassers. Einige unbedeutende Styländerungen, sowie kleine Zusätze, wurden ohne weiteres in den Text aufgenommen. D. H.)

Namen der zweiten und dritten Persönlichkeiten betrifft, Axiokersa und Axiokersos: so möchte man sich zunächst darüber wundern, daß keiner der bisherigen Forscher in ihnen die Spur der uralten Wurzel des Ceres-Namens erblickt hat, da doch in diesem Zusammenhang alles auf Cerealischen Dienst und Lehre hindeutet. Wirklich ist Kersa nur nach einer andern Mundart dasselbe, was Ceres (in der alten Aussprache Keres) (48). Und da, nach einmal erwiesener Bedeutung der Axieros, daran, daß Axiokersa die Persephone ist, nicht zu zweifeln steht, so dient dieser Name nur als neuer Beleg des auch sonsther Bekannten, daß Proserpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter ist in einer andern Gestalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder, verwechselt worden (49). Zauber aber oder Zauberin (denn dieß bedeuten die Wörter) (50), kann sowohl Demeter als Persephone genannt werden. Denn als [das Schmachten nach Wirklichkeit, als] der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen [sehnsuchtsvollen] Natur erkennen, ist Ceres die bewegende Kraft, durch deren unablässiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Aber die ursprünglich gestaltlose, darum in ihrem Tempel zu Rom als Vesta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit (51) nimmt in Persephone Gestalt an, und diese wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist. Doch über diese Bedeutung kurz zu seyn, erlauben uns die gelehrten Zusammenstellungen Creuzers, die schwerlich einen andern obersten Verbindungsbegriff zulassen als den der Zauberin, in dem ohnehin auch der der Künstlerin gedacht wird. Zauberin ist [nach dem Ausdruck der Alten] Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Daseyn, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette (52). Persephone heißt auch Maja, ein Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert (53). Auch Artemis sey was Persephone, soll schon durch Aeschylos verlautet haben (54), und auch Artemis heißt die

Zauberin nach der natürlichsten Ableitung (55). Aber überhaupt allen weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde, und wie die Götterlehre der alten Deutschen, innerlicher, als geahndet wird, verwandt jener samothrakischen, dem Othin die Freya zugesellt und beiden mächtige Zauberkräfte zuschreibt (56), so sind Axiokersa und Axiokersos durch den gemeinschaftlichen Begriff des Zaubers vereint. Denn diese dritte Gestalt ist wirklich kein anderer, als der den Aegyptern Osiris, den Griechen Dionysos, den Deutschen Othin war (57). Zwar der griechische Geschichtschreiber erklärt Axiokersos als Hades, und alle Ausleger verstehen dieß eigentlich, von Pluto nämlich oder dem stygischen Jupiter. Aber Hades und Dionysos sind dieselben, lehrte schon Heraklit (58), und Osiris-Dionysos ist König über die Abgeschiedenen (59), wie unser deutscher Othin, wohlthätiger Gott, erster Ueberbringer der fröhlichen Botschaft, zugleich Herr im Todtenreich ist. Diese Lehre, der freundliche Gott Dionysos sey der Hades, war unstreitig die beseligende Ueberzeugung, welche die Geheimlehren mittheilten. Nicht zu dem strengen unterirdischen Zeus abwärts, sondern zu dem milden Gott Osiris aufwärts gehen die Seelen, dieß war der verborgenste Sinn der Lehre, daß Dionysos der Hades sey. Deutlich erhellt dieß aus einer Stelle des Plutarch (60), wie aus jenem, selbst auf römischen Grabmälern, so häufigen Nachruf: Lebe selig mit dem Osiris (61). In diesem Zusammenhang war Persephone nicht des Hades, sondern als Kore und Libera des Dionysos Gattin (62). Dabei blieb aber im öffentlichen Gebrauch der Hades wenigstens im Besitz des Namens, und so hieß nun Dionysos selbst Hades. Dionysos also oder Osiris ist Axiokersos, wie ja Axiokersa-Persephone auch Isis ist (63). Was aber der Name [Axiokersos] aufs genaueste ausdrückt, ist schwer zu sagen, da wir ihn nicht in seiner ursprünglichen Gestalt kennen. Heißt diese Persönlichkeit Axiokersos bloß als Gemahl der Axiokersa? Oder ist er Zauberer in einem höheren Sinn, als der, welcher jenen Zauber der Persephone überwindet, ihre Strenge mildert; jenes Urfeuer (denn auch sie ist Feuer) dämpft und beschwört (64)? Dieß könnte auf jeden Fall nur durch Untersuchungen ausgemacht werden, die sich

für diesen Vortrag nicht eignen. Aber welchen bestimmteren Sinn man außer dem allgemeinen dem Namen gebe, ein zauberischer Gott ist Dionysos, sey es daß man an die Schreckbilder denke, mit denen er die tyrrhenischen Schiffer straft, oder an sein Amt als Eröffner der Natur, als alles mildernder Gott 65), als der feuchte, der dem trocknenden Feuer wehrt (66). So bilden also die drei ersten samothrakischen Götter dieselbe Folge und Verkettung, in der wir auch sonst überall Demeter, Persephone und Dionysos finden. Es folgt die vierte Gestalt, Kasmilos genannt, gewöhnlicher Kadmilos, auch Camillus. Ueber diesen Namen nun sind alle Erklärer so weit einstimmig, daß er einen dienenden Gott bedeute; wie auch schon aus der Verrichtung des etruscisch-römischen Camillus erhellen würde. Aber welches Gottes oder welcher Götter Diener? Die nicht minder einstimmige Meinung ist, eben jenen ihm vorangehenden Göttern sey er als Diener beigesellt, und zwar mit dem bestimmten Begriffe der Unterordnung (67). Also der Ceres, der Proserpina, dem Bacchos untergeordnet wäre Kadmilos oder Hermes? Denn auch das ist unbezweifelt, daß er Hermes ist. Mercur Diener dieser Gottheiten, der sonst vorzugsweise Bote des höchsten der Götter, des Zeus, heißt? Zwar Er ruft Proserpina aus der Unterwelt zurück, aber nicht im Dienste der Ceres, nur auf Jupiters Geheiß (68). Es findet sich bei Varro der Ausdruck: Camillus, ein Gott, der großen Götter Diener (69). Aber welcher Götter Diener, ist auch dadurch nicht bestimmt, vorausgesetzt selbst, daß die kabirischen Gottheiten ohne Unterschied die großen genannt werden. Denn ihre Zahl wird sehr bestimmt auf sieben angegeben, denen ein achter beigesellt ist. Also, Diener der großen Götter, ist Camillus nicht nothwendig Diener jener drei ersten. Gesetzt aber, er diente zugleich den unteren und den oberen Göttern; so diente er jenen doch nur, sofern er der Mittler zwischen ihnen und den oberen, also selbst höher war denn sie, und dieses gleichsam die leitende Verbindung zu seyn zwischen den oberen und unteren Göttern, ist ja des Hermes eigentlichster Begriff (70). Er würde also den obern und untern in sehr verschiedenem Sinne dienen, jenen als ein wirklicher Diener, als ein gehorchendes Werkzeug, diesen aber

als ein wohlthätiges und über sie erhabenes Wesen. Sehr zu fürchten demnach ist, daß durch die zu leicht angenommene Meinung, den drei ersten Gottheiten sey Kadmilos als Diener zugesellt, das ganze samothrakische System in ein falsches Licht gestellt werden. Bestätiget werden jene Zweifel durch die Namen selbst. Denn Kadmilos mit der griechischen Endigung, mit der ursprünglichen Kadmiel, heißt wörtlich: der, der vor dem Gott hergeht (71), und dieses wieder heißt nach morgenländischem Redegebrauch nichts anderes als der Verkündiger, der Herold des kommenden Gottes. Er verhält sich insofern zu dem unbekannten Gotte, wie sich zu dem alttestamentlichen Jehovah der sogenannte Engel des Angesichts verhält (72). Denn das Angesicht bedeutet dasselbe was Kadmi, nämlich das Vordere; der Engel des Angesichts also ist der Bote, der gleichsam das Vordere, das Vorausgehende der Gottheit ist. Nicht also der ihm vorangehenden Götter, sondern eines [erst] kommenden, noch zukünftigen Gottes Diener ist Kadmilos. Auf einen nicht ihm vorangehenden, sondern ihm folgenden Gott deutet auch der andere, nicht weniger urkundliche Name. Kasmilos heißt nicht überhaupt nur ein Ausleger der Gottheit, wie gewöhnlich erklärt wird, sondern bestimmt der von der Gottheit weissagt, sie voraus, die kommende verkündet (73). Also durchaus auf einen zukünftigen Gott deuten die Namen, auf einen Gott, zu dem sich Kadmilos oder Hermes, nothwendig also auch die ihm vorausgehenden Götter, nur als untergeordnete, nur als Diener, als Herolde, Verkündiger verhalten. Bewiesen wäre daher aus der Natur der einzelnen Persönlichkeiten selbst, daß weder die erste, Axieros, als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangestellt, noch in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationssystem in ägyptischem Sinn enthalten ist (74). Weit entfernt sich in herabsteigender Ordnung zu folgen, folgen sich die Götter in aufsteigender; Axieros ist zwar das erste, aber nicht das oberste Wesen, Kadmilos unter den vieren das letzte, aber das höchste. Natürlich ist dem sinnigen Forscher die Neigung, alles Menschliche soviel möglich menschlich zu begreifen, natürlich also auch, in Erforschung der alten Götterlehre ein Mittel zu suchen, wodurch die Vielheit göttlicher Naturen sich mit dem menschlich nothwendigen

und unaustilgbaren Gedanken der Einheit Gottes vereinigen ließe. Aber die Vorstellung der verschiedenen Götter als bloßer Ausflüsse Einer in ihnen, wie in verschiedenen Strahlen, sich fortpflanzenden Urkraft, ist weder an sich volksgemäß und deutlich (75), noch vermöge ihrer Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit verträglich sowohl mit der Bestimmtheit und Schärfe der Umrisse jeder einzelnen Gestalt als mit der geschlossenen Zahl dieser Gestalten. Allein auch mit menschlicher Denkweise läßt sie sich nicht wohl vereinen. Denn wer Einmal zum Gedanken Eines höchsten Wesens sich erhoben, von dem alle übrigen Naturen nur Ausströmungen sind, wird sich schwerlich entschließen diesen Ausflüssen seine Verehrung, geschweige jene aufrichtige, gefühlte Frömmigkeit zuzuwenden, die wir an manchen der Weisesten und Besten, die entweder in die Mysterien oder in die Lehren der Philosophen eingeweiht waren, an einem Xenophon z. B., wahrnehmen. Ganz anders verhält es sich, wenn die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären; alsdann nämlich sind sie wie Glieder einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will; dann, weil sie dem Menschen Mittler sind zwischen ihm und der höchsten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derselben einen Schein, der sich auch mit der besseren Menschheit verträgt, und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeigte Verehrung so tiefe und fast unausreißbare Wurzeln schlagen, so lange sich erhalten konnte. Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der samothrakischen insbesondere geeignet scheint also die Vorstellung der Emanation. Hier scheitert sie an dem recht verstandenen Begriffe des Kadmilos. Eine von unten wie Zahlen aufsteigende Reihe bilden die 12 vier uns urkundlich bekannten samothrakischen Gottheiten. Kadmilos, nicht den drei andern untergeordnet, steht vielmehr über ihnen. Diese Einsicht verwandelt auf einmal die ganze Folge in eine lebendig fort=

schreitende, und öffnet uns die Aussicht in eine weitere Entwicklung der bis zur vierten Zahl bekannten Reihe. Die nächste Frage ist wohl, welcher Natur jener El, jener Gott sey, dessen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehenden Gottheiten, zunächst aber und unmittelbar Kadmilos ist? Unstreitig beginnt mit diesem Gott eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die sich die Folge der Persönlichkeiten bis in die Sieben- oder Achtzahl fortsetzt. Doch die vollständige Entwickelung dieser Reihe, die noch andere Mittel fordert als in den samothrakischen Ueberlieferungen für sich liegen, ist nicht unser Zweck. Es genügt uns, soweit dieß möglich ist, über die Natur der dem Kadmilos [unmittelbar] folgenden Gottheit einigen
13 Aufschluß zu geben. Zunächst also ist klar, daß jene ersten Gottheiten diejenigen Kräfte sind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht; klar also, daß sie weltliche, kosmische Gottheiten sind. Denn sie heißen allesammt Hephäste 76), in keinem andern Sinn, als Alexander der Große sagte, auch Parmenio sey Alexander. Hephästos selbst ist in keiner Kabirenreihe, so wenig als sein Name unter denen der sieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüssel, wie ich einst zu zeigen hoffe, aller Göttersysteme. Sie alle zusammen, diese vorangehenden oder, wie wir auch sagen können, dienenden Gottheiten, sind Hephästos (77). Die Schöpfung des Hephästos ist die Welt der Nothwendigkeit. Er ist es, der in strengem Zwange das All hält (78). Er aber ist [auch der kunstreiche Bildner des Ganzen. Er ist] es auch, der den Göttern, den höheren unstreitig als er selbst, die innerweltlichen Sitze bildet (79). Eben dieses thun also jene dienenden Gottheiten, die sich auch dadurch wieder als die, nur die Epiphanie, die Offenbarung der höheren Götter vorbereitenden darstellen. Man könnte von ihnen sagen, sie sey'n nicht sowohl göttliche, als gottwirkende, theurgische Naturen, und als theurgisch stellt sich ja mehr und mehr die ganze Verkettung dar. Wenn also jene vorangehenden Persönlichkeiten [inner-]weltliche Gottheiten sind, so ist der Gott, zu dem sie die Führer und Leiter sind, und dem unmittelbar Kadmilos dient, der *überweltliche* Gott, der Gott, der sie beherrscht und dadurch Herr der Welt ist, der Demiurg oder im höchsten

Sinne Zeus (80). So hieß in Eleusis der, welcher den Hermes oder Kadmilos vorstellte, der heilige Herold; aber der höchste Priester, welcher den höchsten der Götter vorstellte, war das Ebenbild des Welterbauers und als solcher geschmückt (81). Der etruscisch-römische Camillus war keineswegs ein jedem Priester ohne Unterschied dienender Gehülfe, er war, was bisher nicht beachtet worden, der ausdrücklichen Erklärung alter Schriftsteller zufolge, der dem Priester des Jupiters dienende Knabe (82). Da also dieser den Zeus selbst vorstellte, so war der Camillus zu ihm in demselben Verhältniß, in welchem nach der gegebenen Ansicht der kabirische Kadmilos zum höchsten Gott ist. Die aufsteigende Reihe verhält sich daher jetzt so: Das Tiefste Ceres, deren Wesen Hunger und Sucht, und die der erste entfernteste Anfang alles wirklichen, offenbaren Seyns ist. Die nächste Proserpina, Wesen oder Grundanfang der ganzen sichtbaren [äußeren] Natur; dann Dionysos, Herr der Geisterwelt. Ueber Natur und Geisterwelt das die beiden sowohl unter sich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde, Kadmilos oder Hermes (83). Ueber diesen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg (84): Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufsteigendes System war die kabirische Lehre (85). Noch weit entfernt aber ist diese Darstellung von jener andern Behauptung, die zuerst Warburton ausgeschmückt, nach ihm auch deutsche Gelehrte annehmlich gefunden, welcher zufolge das eigentliche Geheimniß aller Mysterien des Alterthums die Lehre von der Einheit Gottes war, und zwar in jenem verneinenden, alle Vielheit ausschließenden Sinne, den die jetzige Zeit mit diesem Begriffe verbindet. Undenkbar wäre schon an sich ein solcher Widerspruch zwischen dem öffentlichen Götterdienst und der Geheimlehre. Er konnte, wie Sainte-Croix bemerkt, nicht kurze Zeit, geschweige an zweitausend Jahre dauern, ohne die Altäre umzustoßen, ja ohne die Ruhe der bürgerlichen Gesellschaft zu erschüttern. Mit der einen Hand erschaffen und mit der andern vernichten, öffentlich täuschen und insgeheim aufklären, den Götterdienst durch Gesetze befestigen, die Frevel dagegen mit Ernst bestrafen, heimlich

den Unglauben nähren und aufmuntern, welche Gesetzgebung (86)! Ein Gedanke, der einer in so manchen Verhältnissen an Betrug gewöhnten [ja des Betrugs sich rühmenden] Zeit vielleicht zusagen konnte, den aber das gerade, gesunde, kräftige Alterthum wie mit Einer Stimme verwirft (87). Es ist vielmehr alle Wahrscheinlichkeit, daß in den Geheimnissen eben dasselbe, was in dem öffentlichen Dienst, aber nur nach seinen verborgenen Beziehungen, dargestellt wurde, und daß jene von diesem sich nicht mehr unterschieden als etwa die esoterischen oder akroamatischen Vorträge der Philosophen von den exoterischen. Vollends aber jener, nicht alt-, nicht neutestamentlich, nur etwa mahommedanisch zu nennende Monotheismus, dessen Begriff doch eigentlich immer jenen Behauptungen zu Grund gelegt wird, widerstrebt dem ganzen Alterthum und der schöneren Menschlichkeit, die sich ganz in dem Ausspruche des Heraklit spiegelt, dem auch Plato Beifall gegeben: Das Eine weise Wesen will nicht das alleinige genannt seyn, den Namen Zeus will es (88)! Eine andere Folge möchte man versucht seyn, jener obwohl flüchtigen Vergleichung zu geben zwischen samothrakischen und alttestamentlichen Vorstellungen, zumal sie weiter fortgesetzt noch auf tiefere Uebereinstimmungen leiten würde. Man könnte darin eine neue Bestätigung sehen wollen der älteren von Gerhard Vossius, Bochart und andern ehrenwerthen Forschern gefaßten Ansicht. Nach derselben ist die gesammte Götterlehre des Heidenthums nur Verunstaltung der alttestamentlichen Geschichte und der an das Volk Gottes ergangenen Offenbarung (89). Diese also wird für ein Aeußerstes und Letztes genommen, über das keine geschichtliche Erklärung hinausgehen kann. Wie aber, wenn diese Annahme selbst nur willkürlich wäre? Wenn sich schon in griechischer Götterlehre (von indischer und anderer morgenländischer nicht zu reden) Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wissenschaftlichen Systems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteste durch schriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat (90)? Wenn überhaupt diese nicht sowohl einen neuen Strom von Erkenntniß eröffnet hätte, als den durch eine frühere schon eröffneten nur in ein engeres, aber eben darum sicherer fortleitendes Beet eingeschlossen? Wenn sie,

nach einmal eingetretener Verderbniß und unaufhaltsamer Entartung in Vielgötterei, mit weisester Einschränkung, von jenem Ursystem nur einen Theil, aber doch diejenigen Züge erhalten hätte, die wieder ins große und umfassende Ganze leiten können? Diesem jedoch sey wie ihm wolle, so beweisen jene Vergleichungen wenigstens, daß der griechische Götterglaube auf höhere Quellen als auf ägyptische und indische Vorstellungen zurückzuführen ist. Ja wenn die Frage entstünde, welche von den verschiedenen Götterlehren, ob die ägyptische und indische, ob die griechische näher der Urquelle geblieben: der unbefangene Forscher würde kaum anstehen, für die letzte zu entscheiden. In der griechischen Fabel, jener Göttergeschichte, wie sie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, ist es eine unschuldige, fast kindische Phantasie, die, nur gleichsam versuchsweise, spielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzustellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott sind; im ägyptischen und indischen System ist ein ernstlicher Mißverstand, ja ein Dämonisches nicht zu verkennen, ein wie mit Absicht wirkender Geist des Irrthums, der den Mißverstand ins Ungeheure, ja ins Gräuelhafte auswirkt. Hatte jenes Naturvolk der Pelasger, aus dem alle griechische Kraft und Herrlichkeit aufgegangen scheint (91), die Grundbegriffe schon getrübt, nicht in natürlicher Unschuld und Frische erhalten, nimmer, so hoch wir den lebendigen Sinn der Griechen anschlagen mögen, konnten diese Vorstellungen in so lautere Schönheit sich entfalten, nimmer so treu, so arglos, so unbefangen mitten im Spiel, jene tieferen Verbindungen bewahren, deren geheimer Zauber uns auch dann noch trifft, wenn wir die Göttergestalten in ihrer völligen dichterischen und künstlerischen Unabhängigkeit vor uns walten lassen. Wiederhergestellt wurde jenes im Spiel der Dichtung gelöste Band im Ernst der Geheimlehren. Geschichtlich unzweifelhaft ist, daß auch diese den Griechen vom Ausland oder von den Barbaren gekommen. Aber warum eben aus Aegypten? Weil Herodot von den dodonäischen Priesterinnen gehört, aus Aegypten haben die Pelasger zuerst die Namen der Gottheiten erfahren (92)? Aber derselbe Herodot gibt kurz zuvor eben diese Herleitung der griechischen Götternamen aus Aegypten nur für seine Meinung (93), die um so weniger

Entscheidendes haben kann, da ihm so wesentliche Mittel der Beurtheilung fehlten und Urkunden, die vor uns aufgeschlagen liegen (94). Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geschichte auf, wenn er die althebräischen Denkmäler kannte, ihm, dessen Aufmerksamkeit nicht entgangen war, daß die ersten bacchischen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die sich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelassen (95). Ueber die Geheimnisse Samothrakes äußert er sich entschieden, die Insul habe sie von den Pelasgern empfangen, welche zuerst dort, ehe mit den Athenern zusammen, gewohnt (96). Der einzige, doch nur scheinbare Grund, der einige Forscher bewegen konnte, die erste Quelle des Kabiren-Dienstes in Aegypten zu suchen (97), ist eine besondere Erzählung des jonischen Geschichtschreibers. Zu Memphis sey Kambyses in das Heiligthum des Hephästos gegangen und habe des Bildes nicht wenig gespottet. Denn es sey, wie die phönikischen Patäken, die Nachbildung eines Pygmäen. Auch in das Heiligthum der Kabiren, in das niemanden als dem Priester zu gehen verstattet gewesen, sey der Frevler gedrungen, und habe unter vielem Gelächter ihre Bilder verbrannt, denn auch sie seyen den Bildern des Hephästos ähnlich (98). Die Vergleichung der Hephästos- und der Kabiren-Bilder mit den phönikischen Schutzgöttern würde jedoch die umgekehrte Ableitung der Kabiren Aegyptens von den Zwerggöttern Phönikiens ebenso gut verstatten, da dieses Land nach ebenso unverwerflichen Zeugnissen zu den ältesten Sitzen der Kabiren gehört (99). Ueber die erste Herkunft des Kabiren-Dienstes möchte also aus jener Geschichte nichts zu schließen seyn. Um so merkwürdiger ist an sich die Erzählung, in Pygmäen-Gestalt habe man die Kabiren zu Memphis gesehen. Wie reimt sich diese Gestalt, wir wollen nicht sagen mit jener Vorstellung, nach welcher Hephästos der höchste Gott sowohl des kabirischen als des ägyptischen Systems ist und alle anderen Götter nur Ausflüsse von ihm; wie reimt sich eine solche Abbildung auch nur mit dem Namen der großen Götter, welcher den Kabiren so allgemein beigelegt wird? Einer der älteren Untersucher wollte die Schwierigkeit durch Auslegung hinwegräumen (100), unthunlich schon darum, weil unzweifelhafte Spuren sind, daß dieselben Götter auch außer Aegypten

zwergartig gebildet wurden (101). In bildlichen Vorstellungen, wie bei dem Dichter, trägt der Greis Anchises die vaterländischen Penaten in der Hand aus Ilium (102), ein Beweis wenigstens der Kleinheit dieser Bilder, die Gottheiten darstellten, welche mit kabirischen zunächst verwandt waren. Man könnte versucht seyn zu sagen: die ersten Kabiren wenigstens seyen alle dienende Gottheiten und darum wie der etruscisch-römische Camillus als Knaben gebildet worden. Aber Knaben sind keine Zwerge. Angemessener ist Folgendes, zumal es auf einer Vorstellung beruht, die erweislich vorhanden war (103). Als Götter und als die ältesten der Wesen wurden sie nothwendig in ehrwürdiger Gestalt und als Alte gedacht; [als dienende Wesen aber oder] als Camille jugendlich und wie Knaben. Die noch rohe aber aufrichtige Idoloplastik wußte diese streitenden Begriffe nur in der Gestalt von Zwergen zu vereinigen. Freilich ist dabei anzunehmen, was sich indeß auch sonst rechtfertigen läßt, daß nur die ersten Kabiren in solcher Gestalt abgebildet wurden, denn nur als Söhne des Hephästos, nur sofern selbst Hephäste, waren die Kabiren zu Memphis in Pygmäengestalt zu sehen. Außerdem glauben wir, einen, der menschlichen Einbildungskraft auch sonst gewöhnlichen, zumal wieder an altdeutsche und nordische Vorstellungen erinnernden Zug darin zu finden, diesen nämlich, große aber mehr zauberische als natürliche Kräfte mit der Zwergengestalt vereinigt zu denken. Hat doch schon einer alten nichts weniger als geradezu verwerflichen Ableitung zufolge unser deutsches Wort Zwerg [im Altdeutschen Tuwerg] das griechische Theurgos zur Wurzel, und demnach vom Ursprung her die Bedeutung eines zauberkräftigen Wesens. [Wer denkt nicht an die kunstreichen, auch in dieser Beziehung hephästischen Zwerge der nordischen Heldensagen?] Auch an unsere Bergmännlein dürfen wir erinnern, von denen noch unser wackerer Landsmann Georg Agricola viel Treuherziges zu erzählen weiß; denn auch sie sind ja so zu reden Söhne des Hephästos, die mit Metallen Verkehr haben und sogar Waffen aus ihnen verfertigen (104). Da indeß mit der Gestalt von Pygmäen gerade der Begriff übernatürlicher Stärke verbunden ist, so könnte es nicht befremden, wenn etwa die, welche als Zwergen, in einer andern Wendung

als Riesen gedacht werden (105), nicht auffallen, wenn unter den, wie es scheint, noch kleiner gedachten, Idäischen Daktylen (106) auch Hercules genannt wird, und wenn jenes unförmliche Bild der ältesten Kabiren [später] sich in die herrlichen Gestalten der Dioskuren ver-
18 klärt (107). Auf den Begriff zauberischer, theurgischer Kräfte führt also auch die Angabe ihrer Gestalt zurück. Welche Bedeutung durch ihren gemeinschaftlichen Namen ausgedrückt sey, möchte zuletzt Untersuchung verdienen. Hierüber jedoch ist unter allen Forschern fast Eine Meinung. Den Begriff der mächtigen, der starken Götter drücke der Kabiren-Name aus, nach der Bedeutung eines gleichlautenden hebräischen Worts. Alle anderen Bedenklichkeiten gegen diese Erklärung (108) überwindet beinahe das Eine, daß eben diese Götter immer und überall, zusammen und auch einzeln, die Großen, die Mächtigen genannt werden (109). Dennoch was bürgt dafür, daß eben dieser Begriff durch das Wort Kabiren ausgedrückt worden? Es bleibt immer der nicht grundlose Zweifel, daß eigentlich nur die höheren Götter des kabirischen Systems die Großen genannt worden (110). Aber auch zu allgemein, nicht bezeichnend genug für den eigenthümlichen Begriff, lautet der Name, um sich durch die erste Aehnlichkeit hinreißen zu lassen. Von selbst drängt uns die Untersuchung, die Eigenthümlichkeiten der Kabiren nochmals in Einem Bilde zusammen zu fassen. Die ersten Kabiren also waren magische oder bestimmter zu reden theurgische, die höheren Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen (111). Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung üben sie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun stehen auch die durch sie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magischen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet also eine das Tiefste mit dem Höchsten verbindende Zauberkette. Kein Glied dieser Kette darf unwirksam seyn oder austreten, soll nicht der Zauber verschwinden. Wie nicht die Erscheinung Eines Dioskuren, wie nur das Zeichen der zwei vereinten Flammen den Seefahrern heilbedeutend ist, so sind die Kabiren nur zusammen die großen heilbringenden Götter und werden nicht einzeln, sondern nur gemeinschaftlich verehrt (112).

Also den Begriff der unauflöslich (wie Dioskuren) Vereinigten und zwar der magisch Vereinigten mußte der Name bedeuten, wenn er vollkommen ihre gemeinschaftliche Natur ausdrücken sollte. Hätte man nun für den gegebenen Begriff den Namen zu erfinden, so wäre kein mehr bezeichnender auszudenken als der der Kabiren, sobald man denselben [nicht, wie gewöhnlich, von dem hebräischen Kabbir, das nur Stärke, und auch dieses nicht einmal sicher bedeutet, sondern] von einem andern Worte derselben Sprache ableitet, welches zugleich den Begriff einer unauflöslichen Vereinigung und den des Zaubers in sich schließt (113). 19 Wird nun schon durch das genaue Zusammentreffen von Wort und Sache diese Erklärung die wahrscheinlichere, so erhebt sie zur Gewißheit eine unerwartet aber um so bestätigender hinzutretende Aehnlichkeit. Ein Götter-Rath, also ein zusammengehöriges Ganzes von Göttern, findet sich bei den alten Etruskern, unbekannt waren die einzelnen Namen (114), aber sie alle zusammen hießen Consentes und Complices (115), welches nur Erklärung, ja wörtliche Uebersetzung des Kabiren-Namens ist, wofern ihm die von uns angenommene Bedeutung zugeschrieben wird. Es waren ihrer sechs männliche und sechs weibliche Wesen, außer diesen aber, dem sie gemeinschaftlich untergeordnet waren, Jupiter. Denkt man an die Geschlechts-Doppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerlei Wesen widernatürlich beide Geschlechter vereinigt waren, sondern daß jede Persönlichkeit oder, so zu sagen, jede Stufe in der Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war (116), so entdeckt sich auch hier wieder jene kabirische, sich in Jupiter als Einheit auflösende Siebenzahl (117). Verschiedene Götter, waren sie doch zusammen wie Einer (118). Dorthin, nach dem Tuscerland hatten, wie geschichtlich bekannt ist, Pelasgische Pflanzer ihre Götter gebracht, an Laviniums Küste schiffte Aeneas die trojanischen Penaten aus, [die nur eins sind mit kabirischen Wesen]. Und von eben diesen tuscischen Göttern versichert Varro, Complices sey'n sie genannt worden, weil sie nur miteinander leben und miteinander sterben können. Unmöglich wäre, zu diesem Ausdruck etwas hinzuzusetzen oder den wahren Gedanken jener vereinigten Götter trefflicher zu bezeichnen. Und so

wird hinwiederum die erforschte Bedeutung des Namens urkundlich für den inneren Sinn des Kabirensystems, ein Zeugniß unserer zuerst aus der Folge dieser Götter entwickelten Erklärung. Darstellung des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare ja Ueberwirkliche unabläßig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. In diesen Ausdrücken freilich wurde sie dort, in Samothrake, schwerlich vorgetragen; ohnehin hatte die Einweihung in die Geheimnisse mehr die Absicht, sich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden, als Aufschluß über das Weltall zu erhalten. Als theurgische Mittel dieser Verbindung wurden die unteren Götter betrachtet und als solche auch verehrt. Nicht abwärts, in die sichtbare Welt herein, aufwärts erstreckte sich dieser Zauber. Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen selbst ein Glied jener magischen Kette, er selber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zusammenhang und, wie die alte Inschrift sich ausdrückt, dem Heer der oberen Götter gesellt (119). In dem Sinn mochten die Kabiren oder ihre Diener wohl Erfinder von Zaubergesängen heißen, wie Sokrates sagt, das Kind in uns müsse immerfort beschworen und wie mit Zaubergesängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frei sey (120). Von der einen Seite ganz auf die Gesinnung und das Leben sich hinrichtend, mochte die eigentliche Lehre von der andern ganz versinnlicht werden, wahrscheinlich indem man den Chor der Götter durch den Reigen der Gestirne darstellte (121). Und welch' herrlicheres Sinnbild des Grundgedankens ließ sich erfinden als die unauflöslich verbundene Bewegung dieser Himmelslichter, in deren Chor kein Glied fehlen kann ohne Zusammensturz des Ganzen, von denen aufs eigentlichste zu sagen ist, daß sie nur zusammen geboren werden und nur zugleich miteinander sterben können! Vieles (doch wissen wir es nicht) mochte im Lauf der Zeiten verhüllt, manches (ein Schicksal vieler höheren und besseren Lehren) getrübt und der Bedeutung beraubt werden. Aber welche

Verhüllungen sie gelitten, welche Richtungen genommen haben mag, unzerstörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der ursprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums. Nicht ganz unwürdig 20 aber schien der Feier dieses Tages der Versuch, einen Glauben hoher Vergangenheit zu enträthseln. Denn Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wissenschaftlichen Arbeit. Ob es die ältesten Züge, Kriegsthaten und Verfassungen der Völker sind, die erforscht werden, ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus fast unkenntlichen Abdrücken wiederhergestellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgesucht werden, dem die Erde in ihrer Entwicklung gefolgt ist: immer gehen diese Nachforschungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forschungswürdigen aber bleibt das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Theil die Besten ihrer Zeit die höchste Weihe des Lebens erkannt. In den spätern Zeiten römischer Kaiserherrschaft wurde der einst heilige Name der Kabiren durch Schmeichelei entweiht; auf Münzen erscheinen nicht bloß die Brustbilder des frommen Antoninus oder des Marcus Aurelius, auch der Kopf eines Domitian mit der Umschrift kabirischer Gottheiten (122). Uns wäre die schönste Anwendung des Namens in dem Augenblick verstattet, da er zugleich an jenes kabirische Bündniß erinnert, durch welches erst die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erstickt worden eines wahrhaft typhonischen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entsittlichung. Aber jeden fremderen Ausdruck, jede künstlichere Wendung stößt das einfache Gefühl von sich, in dem wir uns des allgeliebten Königes freuen, und in welches wie in die heißen Gelübde für Sein lang dauerndes Wohl wir mit Seinem ganzen Volk einstimmen.

Anmerkungen.

Jeder, der nicht Fremdling ist in Forschungen dieser Art, wird, auch unversichert, von selbst glauben, leichter und angenehmer hätte der Verfasser den Stoff der folgenden Anmerkungen in den Text selbst verarbeitet, als nun von ihm ausgeschieden. Aber etymologische Forschungen, und solche, bei denen es auf Vergleichung von Stellen und Worten alter Schriftsteller ankommt, eignen sich nicht für einen öffentlichen Vortrag, zumal vor gemischten Zuhörern. Den aus der Sonderung entstandenen Nachtheilen mußte also der Verfasser sich unterwerfen. Zuerst dem, daß manche Behauptung geradezu aufgestellt worden, die allmählich eingeleitet und aus den einzelnen hieher verwiesenen Untersuchungen Schritt für Schritt entwickelt leichter Eingang finden konnte. Sodann daß die Anmerkungen den Text überschwellen, ja mitunter wohl sich ganz unabhängig von ihm zu machen scheinen. In Bezug auf solche Fälle bemerke ich daher, daß manches angeführt werden mußte, das nicht der einzelnen Erklärung, sondern dem ganzen System von Erklärung zur Stütze dient, das hier zuerst angewendet worden. Einiges mußte insofern über den Text hinaus zu gehen scheinen, das doch wirklich nöthig ist, ihn zu begründen. Wer daher über das Ganze der Ansicht urtheilen will, wird um so weniger umhin können, den Anmerkungen ein eignes Studium zu widmen. Wenn auf die sprachlichen Erörterungen fast zu ängstlicher Fleiß verwendet scheinen sollte, so ist dem Verf. angenehmer, deßhalb getadelt als wegen des Gegentheils gelobt zu werden; denn solche Untersuchungen, wenn nicht mit Strenge und oft peinlicher Sorgfalt getrieben, sind gar nichts.

1) Samothrace — attollitur. Plin. N. Hist. IV, 23 p. 214 ed. Hard. **Heutzutag Samothraki: den Mündungen des Hebrus und Lyssus gegenüber, nahe am Eingang des Melanischen Meerbusens.** Als älterer Name soll nach Scholl. Apoll. Arg. v. 917 Leukosia von Aristoteles erwähnt werden *ἐν τῇ Σαμοθρᾴκης πολιτείᾳ;* als solchen geben nebst Pausanias Achaic. L. IV, p. 530 ed. Kuhn mehrere andere auch Dardania an. Ueber die Ursachen des angeblich späteren Namens Samos finden sich abweichende Erklärungen, die sich zum Theil schon durch die homerische Erwähnung widerlegen. Das Wahrscheinlichste hat Strabo gesehen, Geogr. L. X, p. 457 ed. Paris., von der Höhe ihrer Berge haben diese sowohl als die beiden anderen Samos den Namen erhalten, *ἐπειδὴ Σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη.* Er mochte dabei an *σῆμα* dor. *σᾶμα* denken: Bochart, Geogr. S. L. I, c. 8 leitet dieselbe Bedeutung wahrscheinlicher aus morgenländischen Wurzeln ab. Vergl. die Meinung einiger Ausleger zu Genes. 11, 4 und Münters Erklärung einer Inschrift, die auf die Samothrak. Geh. Bezug hat, Kopenh. 1810. S. 29. Demnach würde der Name Samos schon den Zeiten angehören, da Phönikier diese Meere durchschifften, und nur der Zusatz thrakische das Spätere seyn, das zusammengezogene Samothrake, das Homer noch nicht kennt (s. die Bemerkung in Hesych. II, p. 1148 ed. Alb. und Virgils Ausdruck: Threiciamque Samon, quae nunc Samothracia fertur) das Allerspäteste. Dieß ist die Meinung der im Text ausgedrückten Stelle des Strabo in Exc. L. VII extr. *ἐκαλεῖτο δὲ ἡ Σαμοθρᾴκη Σάμος πρίν.* Der Grund des Namens Leukosia mag auf sich beruhen, wie des auffallenderen Melite (Malta), den Strabo nennt X, p. 472; Dardania (nämlich insula) ist aber so wenig Name als Electria (tellus) bei Val. Flacc. Arg. II, 431 und hiernach zu beurtheilen Plinius l. c. Callimachus eam antiquo nomine Dardaniam vocat.

2) **So meinte namentlich Strato, bei** Strab. Geogr. I, p. 49. **Die Anschwellung sey durch die einströmenden Flüsse nach und nach bewirkt worden.**

3) **Der Beiname des Erderschütterers, den Poseidaon in den**

homerischen Gedichten führt, und die fortdauernden Wirkungen des unterirdischen Feuers in jenen Gewässern machen eine solche Verbindung glaublich. Seit Menschengedenken (ohngefähr 237 J. v. C. G.) wurde durch dasselbe Therasia von Thera getrennt, kurz darauf zwischen beiden die neue Insul Hiera (die heilige; nach Choiseul-Gouffier jetzt die große Cammeni) unter einer bis nach Rhodos verspürten, vielen Städten Asiens verderblichen Erschütterung emporgehoben, und dieser 46 J. v. C. G. die neue Insel Thia (die göttliche) hinzugefügt, Plin. IV, 23 p. 213; im Anfang des 16ten folgte die kleine Cammeni, im Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde in derselben Gegend eine neue Insul von 5 Meilen im Umfang, mit Erdbeben, unterirdischem Donner und Feuer emporgetrieben. Davon Choiseul-Gouffier Voy. pitt. de la Gr. T. I. Missions du Levant T. II.

4) Damals als große Strecken Asiens für immer, andere für eine Zeitlang bedeckt worden, sey'n, so erzählten die Einwohner, auch die Niederungen Samothrakes überschwemmt worden; auf den höchsten Berggipfeln haben sie unter steten Gelübden gegen die vaterländischen Götter Hülfe gesucht. Noch stehen, setzt Diod. Sic. V, 47 p. 357 ed. Wessel.-Bip. hinzu, im Umfang der ganzen Insul Altäre, welche die Grenzen der damaligen Gefahr und der Rettung bezeichnen.

5) Vel importuosissima omnium. Plin. p. 214. Daraus macht Sainte-Croix, Recherches sur les mystères du paganisme, p. 32: „absolument sans port“ (wahrscheinlich den Zusatz zu erhöhen: la superstition seule engageoit à y aborder), gleich unverträglich mit dem Superlativ, und mit Liv. Hist. XLV, 6: Demetrium est portus in promontorio quodam Samothracae (im Norden der Insul, meint Choiseul-Gouffier T. II, p. 123, wo er noch Spuren des Cerestempels zu erkennen glaubte) und Plut. in Vit. Paul. Aem. c. 26.

6) Dieß zeigt der homerische Ausdruck: *ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑλῄεσσης* Il. XIII, 12, der schon erwähnte des Plinius: S. attollitur monte Saoce decem millia passuum altitudinis, auch daß er Name dieses Bergs (*Σαωκίς*) als Name der ganzen Insul galt, Hesych. hac v. p. 1161. Zu wenig ist uns übrigens von der Natur-

geschichte Samothrakes bekannt. Ob das den Kabiren und der Hekate besonders heilige Zerynthium antrum auf der Insul selbst oder an der Küste von Thracien lag, ist ungewiß, denn auch einige Städte des festen Landes und ihre Gebiete gehörten zu Samothrakien. Lucret VI, 1042. 44: Exsultare etiam Samothracia ferrea vidi — — lapis hic Magnes cum subditus esset. Ob bloß aus samothrakischen Bergwerken (der Insul oder des festen Landes) gewonnenes Eisen gemeint ist, oder Idole, wie Turneb. Adv. L. 20, c. 2 will, oder (wahrscheinlicher) eiserne Ringe, Amulete, Talismane (an Boussolen wird niemand denken), die von dort kamen, ist nicht ganz zu entscheiden.

7) Aber nicht achtlos lauschte der Erderschüttrer Poseidon,
Denn er saß, anstaunend den Kampf und die Waffen-Entscheidung,
Hoch auf dem obersten Gipfel der grün-umwaldeten Samos
Thrakias, dort erschien mit allen Höh'n ihm der Ida,
Auch erschien ihm Priamos Stadt und der Danaer Schiffe.
Il. 13, 10. ff. nach Voß.

8) Diod. Sic. I, 49. p. 362. 63.

9) Auf die sogenannte Beichte wird daraus geschlossen, daß keiner einen Götter-Ausspruch erhalten konnte, ohne die unrechtmäßigste Handlung seines Lebens bekannt zu haben, wie von Lysander gefordert wurde, Plutarch. Apophth. Lac. Opp. ed. Wytt. Oxon. I, p. 639. Aber eben diese Frage zeigt, daß es Verbrechen gab, die nicht erlaubten, sich den Göttern zu nähern. Hesych. II, p. 293 sagt unbestimmt: *Κοίης ἱερεὺς Καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα*, aber alle Umstände, besonders die Eleusinische Strenge, lassen vermuthen, daß nur unverschuldeter Mord der Versöhnung fähig war.

10) Sacram hanc insulam et augusti totam atque inviolati soli esse, sagt der Römer L. Atilius in der Anrede an die Samothrakier, Liv. l. cit. Sogar der Name bedeute *ἱερὰν νῆσον*, ist eine von Diodor III, p. 324 erwähnte Meinung.

11) Diod. L. V, c. 49 extr. Ap. Arg. I, 915 ss. Orph. Arg. 465. Von Odysseus s. Schol. Ap. l. c.

12) Jambl. in Vit. Pyth. c. 28.

13) Plutarch, vit. Al. c. 2, erwähnt ausdrücklich, daß diese Frau ihr ganzes Leben der orphischen und bacchischen Begeisterung ergeben gewesen, ja sogar zu den Klodonen und Mimallonen gehört habe (s. von diesen Creuzers Symbolik und Mythologie Th. III, S. 208 ff.). Ich weiß nicht, ob die Vermuthung schon geäußert worden, daß dieser von der Mutter auf den Sohn, ihm unbewußt, übertragene dionysische Anhauch es war, der den trunkenen Jüngling über den Indus führte.

14) Samothrace, quae libera. Plin. l. c. Der höchste Priester scheint sich als Herr des Landes betragen zu haben, „Obvius — terris adytisque Sacerdos Excipit" Val. Fl. II, 437. 38. Auch der Ausdruck des Livius: Theondam, qui summus magistratus apud eos erat (regem ipsi adpellant) deutet dahin.

15) Liv. l. c. Plutarch, Paul. Aem. c. 26 in., sagt ausdrücklich, den Schutz des Asyls (ἀσυλίαν) habe Cn. Octavius ihm gelassen, nur vom Meer und der Entweichung ihn abgeschnitten.

16) Tacit. Ann. II, 53 extr. Die Verfolgung des Mithridates versäumte über der Einweihung in Samothrake der römische Befehlshaber Vocenius, Plut. in Luc. c. 13. Mehr in Forschungs- als Einweihungs-Absichten hatte sich dort auch der große Gelehrte M. Terentius Varro umgesehen, Anm. 112.

17) Plinius in der unten (Anm. 46) angeführten Stelle.

18) Dahin gehört der Dienst der Knaben am Altar, die Einweihung auch der Kinder, Donat. ad Terent. Phorm. Act. 1. Sc. 1: Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothrace a certo tempore pueros initiatos. Vgl. Meursii Eleus. Opp. II, p. 502.

19) Münter setzt die auf samothrakische Weihen sich beziehende Inschrift mit guten Gründen ans Ende des zweiten oder ins dritte Jahrhundert. Die unbedingte Aufhebung der Mysterien überhaupt erfolgte bekanntlich erst unter Theodosius, Sainte-Croix p. 501.

20) Dasselbe äußert Choiseul-Gouffier II, p. 123.

21) Schol. Apoll. Arg. v. 917.

22) Ob zufällig oder aus irgend einem Grund setzt Creuzer II, 294

den Axiokersos vor der Axiokersa. Kaum erkennt man noch die Stelle bei Sainte-Croix p. 27. In der Hauptsache ist sie oben nach den Pariser Scholien gegeben, welche zeigen, daß auch die Auslegung der Namen des alten Geschichtschreibers ist, nicht des Scholiasten. Ueber den Geschichtschreiber Mnaseas sind ausführliche Nachweisungen in Gerh. Voss. de Hist. gr. Opp. IV, p. 96 b, die auch in Bezug auf die gegenwärtige Untersuchung verfolgt zu werden verdienen.

23) Den Verfasser der Recherches sur les Cabires in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, obwohl dessen Erklärungen aus dem Griechischen auch Sainte-Croix p. 27 wiederholt, wird niemand zählen; der würde selbst dem Herodot widersprechen, welcher versichert, alle griechischen Götternamen, mit wenigen Ausnahmen, kommen von den Barbaren her.

24) Zoëga de Or. et Usu Obelisc. p. 220 Not.

25) Die Argonauten bei beiden Dichtern suchen die samothracischen Weihen, um glücklicher zu schiffen, lästig wär' über eine so bekannte Sache Stellen zu häufen. Personen, die Stürmen entkamen, hingen in S. Votivtafeln auf, wie das bei andern Gelegenheiten oft wiederholte Wort des Diagoras zeigt, dem man auch Schuld gibt, die kabirischen Geheimnisse veröffentlicht zu haben, Cic. d. n. D. III, 37.

26) S. Münters ang. Schr. S. 14 vgl. mit Jacobs über die Memnonien, Denkschr. der Akad. 1809. S. 18.

27) Auf Thasos, der Samothrake nordwestlich zunächst liegenden Insul, sah Herodot einen Tempel des Herakles, erbaut von den nach der entführten Europa ausgegangenen Phönikiern, „wohl fünf Menschenalter vor dem griechischen Herakles, des Amphitryons Sohn", L. II, c. 44, dort bewunderte er noch die Goldbergwerke, welche die Phönikier unter Thasos, von dem die Insul benannt wurde, zuerst eröffnet hatten, L. VI, c. 47.

28) L. III, c. 37.

29) Die Unsicherheit etymologischer Erklärungen, zumal der Götternamen, kommt hauptsächlich davon, daß jede Gottheit gar mancher und sehr verschiedener Eigenschaften fähig ist. Es müßte sonderbar zugehen, wenn die Etymologie nicht irgend eine Bedeutung jedes Namens heraus-

zubringen wüßte, die mit irgend einer Eigenschaft der Gottheit übereinstimmte. Nöthig vor allem also ist, daß der Forschende den Grundbegriff einer Gottheit, gleichsam die Wurzel aller ihrer Eigenschaften, kenne: sonst werden ihm vielleicht Herleitungen in Menge zuströmen, deren keine eine eigentliche Ueberzeugung mit sich führt, indeß er die wahre, auch wie sie ihm gleichsam von selbst sich darbietet, vorübergeht, weil ihm für den daraus sich ergebenden Sinn der Begriff mangelt. Diese Grundbegriffe werden aber nur durch die Stelle bestimmt, welche jede Gottheit im allgemeinen Göttersystem einnimmt: wer also von diesem nicht wenigstens die Grundzüge erkennt, würde nur rathen und aufs gerathewohl versuchen, aber ohne zu irgend einer Gewißheit zu gelangen, noch häufigen Fehlgriffen zu entgehen. So wenn Bochart den Namen Axieros aus dem hebräischen אחזי ארץ, Achsi-Eres, Mein ist die Erde, erklärt, so ist dieß freilich leicht genug, aber im Grunde sind wir damit nicht mehr gefördert, als der Grieche, wenn er in seiner *Δημήτηρ* eine *Γημήτηρ*, Erdmutter, suchte. Ceres ist wohl auch die Mutter Erde, aber dieß ist ein abgeleiteter, nicht der ursprüngliche Begriff. Begnügt man sich aber vollends mit allgemeinen Begriffen, wie magnipotens, perfecte sapiens u. ähnl., wo ist noch einige Sicherheit der Erklärung, wo noch eine Spur der Bestimmtheit und Schärfe, die wir in allen Begriffen des Alterthums antreffen? Daß man die Sprache, in welcher etymologisirt wird, nicht bloß aus Wörterbüchern, sondern aus den Quellen und von den ersten Wurzeln her kenne, sollte sich von selbst verstehen. Aber auch damit ist nicht auszureichen, ohne die noch feinere Kenntniß dessen, was die Grammatiker die proprietatem verborum nennen; denn es kann manchem Wort eine Bedeutung sehr zufällig oder doch nicht in dieser besondern Beziehung zukommen, in welcher sie ihm der gegenwärtigen Erklärung nach beigelegt wird. Nützlich, ja nöthig wird auch dem etymologischen Erklärer von Götternamen seyn, auf die Analogie der Eigennamen in derselben Sprache zu achten, aus der erklärt wird. Inwiefern ich nun selbst diesen Voraussetzungen und Forderungen in den folgenden Erklärungs-Versuchen genügt, mögen Kenner beurtheilen.

30) Bochart Geogr. S. L. I, c. 12 erklärt dieses Wort aus dem hebräischen אחז, wobei er für sich hat, daß es wirklich zur Zusammensetzung von Namen gebraucht worden, wie in Achasias 1 Reg. 22, 40. Wäre von Einem Namen die Rede, so möchte es hingehen, aber für drei ist der Begriff zu beschränkt. Weit eigentlicher scheint das Wort אחש, welches in Verbindung mit dem Namen jenes alttestamentlichen Perserkönigs Achas-Weros Esth. 1, 1, aber auch in andern Zusammensetzungen, wie in אחשדרפנים Esth. 8, 9 und ibid. v. 10 אחשתרנים, vorkommt, wo es nur eine Bezeichnung des Amts, der Würde oder der Trefflichkeit überhaupt seyn kann. Man beruft sich deßhalb auf das persische آخشن, dignitas, majestas, wobei es denn wohl vorerst bleiben mag.

31) Die hebräische Wurzel ירש hat zwar gewöhnlich die Bedeutung des Besitzens (zumal durch Erbschaft); auch diese wäre nicht zu verschmähen. Allein die Stellen Prov. 20, 13. 30, 9, wo es den Gegensatz vom Sattseyn bildet, Gen. 45, 11, wo das Passivum die Bedeutung hat: durch Mangel verzehrt werden, sind hinlängliche Beweise, daß es die Bedeutung der verwandten Wurzel רוש (wovon ריש paupertas, egestas) theilt, und der Begriff des Mangels, des Hungers der erste ist, dem der des Ansichziehens, Festhaltens, Besitzergreifens erst folgt. Hebräisch geschrieben würde demnach der Name אֲחַיְשֵׁרוֹשׁ heißen, welches nach der bei Uebertragung von Eigennamen immer beobachteten gelinderen Aussprache buchstäblich Achsieros lautete. Und so wär' es denn am Ende wohl gar der Name Achas-Weros selbst, nur nach einer andern Mundart. Lud. de Dieu in Annot. ad Esth. 1, 1 wollte diesen aus dem schon angeführten persischen آخشن und dem Wörtchen ور erklären, das im Persischen bedeute, was im Arabischen ذو, also dominus majestatis; vielleicht vergaß er in dem Augenblick, daß er ein hebräisches Wort vor sich hatte, denn die Endsylbe os mit Hyde Hist. rel. vet. Pers. (Ed. Ox. 2dae) p. 43 wirklich für die ins Hebräische aufgenommene griechische Endigung zu halten, wird schwerlich jemand geneigt seyn. Andere nicht genügendere

Erklärungen wird man in Simonis Onomast. V. T. p. 579 finden. Die Sylbe os gehört unstreitig zur Wurzel und diese kann nur ורש seyn, gleich dem arab. ورش. concupivit, avidus fuit, avide voravit aliquid de cibo. Die andere Bedeutung von ירש, possedit, findet sich nach einer sehr gewöhnlichen Theilung in der anderen entsprechenden Wurzel ورث. Die beiden Namen sind also gleichbedeutend und ירוש dieselbe Form mit ורוש. Eine dritte auf die Wurzel רוש deutende Form ist das abgekürzte אחשרש Esth. 10, 1. Zum Namen eines Perserkönigs konnte das Wort ohne Rücksicht auf seine Bedeutung eben dadurch werden, daß es Name einer Gottheit war, denn von Göttern nahmen die Perserkönige häufig ihre Namen an, s. Golius ad Alferg. El. astr. p. 21. Herbelot Bibl. or. voc. Baharam. Aber wie? von einer weiblichen Gottheit ein männlicher Königsname! Warum nicht? Zunächst wegen der Geschlechts-Zweideutigkeit aller Gottheiten, vermöge der weibliche Gottheiten wohl auch männlich gedacht wurden. Man erinnere sich an den cyprischen *Ἀφρόδιτος*, Creuzer I, 350, den altitalischen Almus-Venus, Creuzer II, 431, den Münzkennern nicht fremden Deus Lunus, und, was hieher vielleicht die nächste Beziehung hat, den Cerus manus der saliarischen Gedichte, der als männlicher Stellvertreter der weiblichen Ceres nicht zu verkennen ist. Joseph. contr. Ap. L. I, p. 449 ed. Haverc. erwähnt unter den Königen von Tyrus einen Astartus, was wohl nicht statt Abdastartus seyn kann, da ein anderer dieses Namens kurz zuvor erwähnt wird. Wie aber ein in den kabirischen Mysterien gebräuchlicher Göttername Name eines Perserkönigs seyn konnte, diese Frage gehört in ein ganz anderes Gebiet von Untersuchung. Vgl. inzwischen die 113te Anm.

32) Merkwürdig ist in dieser Beziehung gewiß folgende Genealogie von Begriffen in der hebräischen Sprache. אבה desideravit, concupivit, אב, pater (also die väterliche, urhebende Kraft), אביון, pauper, egenus. Daß wir in der von *Ἀξίερος* gegebenen Erklärung vom Begriff des Hungers unmittelbar zu dem der (schmachtenden) Sehnsucht übergehen, kann dem nicht auffallen, der weiß, daß unser jetzt edleres deutsches Schmachten ursprünglich (wie noch im Niederdeutschen und in

einigen Zusammensetzungen) mit Hungern ganz gleichbedeutend war, und Schmacht (ein altes Wort) Hunger ist. S. Adelung.

33) S. Grotius de ver. rel. chr. L. I, §. 16 not. 15. Solche Völker waren außer den Morgenländern die alten Deutschen, die gallischen und die slavischen Völkerschaften. Von den Athenern s. Aul. Gell. III, 2.

34) Pausan. Arcad. VIII. 9 p. 216: *Μαντινεῦσι δέ ἐστι — καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν. πῦρ δε ἐνταῦθα καίουσι, ποιούμενοι φροντίδα, μὴ λάθῃ σφίσιν ἀποσβεσθέν.* Pindar Nem. XI, 7 nennt die Hestia *πρῶταν Θεῶν*, doch nur wie es scheint in Bezug auf die Trankopfer, nach dem vom Schol. angeführten Sophokleischen Bruchstück *ὦ πρῶρα (πρῶτα) λοιβῆς Ἑστία*, womit Cic. de n. D. II, 27 zu vergleichen ist und Schol. Aristoph. Vesp. 842 *Ἐν ταῖς σπονδαῖς ἀφ' Ἑστίας ἄρχονται.* Aber eben dieses, daß ihr in den Prytaneen und auch sonst die Trankopfer zuerst ausgegossen worden, deutet wie die so allgemeine Redensart *ἀφ' Ἑστίας* (vom ersten Anfang) dahin, daß ihr Begriff mit dem der ältesten Natur vermischt war.

35) Hymn. in Cer. v. 122, wo Wolf mit sicherem Gefühle jetzt *Δηώ* wiederhergestellt hat. Kein erfreulicher Name wie der von Ruhnkenius vorgeschlagene *Δωρίς* (die Geberin) oder in demselben Sinn das von einigen beibehaltene *Δώς* kann dort stehen, so wenig als ein bekannter oder völlig erdichteter. *Δηώ* war der geheime Name der Ceres, der in Demeter verborgen war. Daß Deo für Devo ist, wie Dia für Diva, kann mit Sicherheit angenommen werden.

36) Von דוה languit, woher דְוֹת (das der zischenden Aussprache des ת final. zufolge mit *Δώς* ganz gleichlautete, wenn diese Form nur sonst beglaubigt wäre) languor, praesertim muliebris und דוי languor ex morbo. Ganz entsprechend unserem deutschen Sucht, wovon Wachter Gloss. germ. „Sucht a) morbus v. c. Mondsucht, Fallsucht. b) affectus gravior totum hominem instar morbi occupans. Tales sunt omnes cupiditates". *Πόθῳ μινύθουσα* heißt die der Tochter beraubte Ceres Hymn. v. 305., die von Sehnsucht

schmachtende, denn schmachten ist consumi, tabescere, sive inedia, sive siti, sive desiderio, Wachter Gloss. h. v. Die Etymologie von טוב, bonus, die Ignarra ad hymn. 122 versucht, entbehrt nach der frühern Bemerkung (35) aller Wahrscheinlichkeit.

37) Herodot. II, 123.

38) *Τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ἐκάλουν τὸ παλαιόν.* Plut. de fac. in o. l. Opp. IV, p. 546.

39) Nämlich אבות; eine Bedeutung, die der Genealogie Anm. 32 noch beigefügt werden kann.

40) — — — neque enim Cereremque Famemque
Fata coire sinunt. —

Ovid. Met. VIII, 785.

41) Aeschyl. Eum. 145 *γραῖαι δαίμονες* oppos. *τῷ νέῳ θεῷ* (dem Apollo) ib. und *τοῖς νεωτέροις θεοῖς* v. 157.

42) *Βούβρωστις* Callim. Hymn. in Cer. v. 103. vergl. Iliad. XXIV, 532, wo Heyne (VIII, 707) „Famem suum fanum habuisse memini lectum". Daß der Name Erysichthon selbst bedeutend ist und vielleicht an die gleiche Wurzel mit Axieros erinnert, wollen wir nicht einmal behaupten.

43) Zenob. Cent. II, Prov. VI: *ἄπληστος πίθος λέγεται οὗτος ἐν ᾅδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος, πάσχουσι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί.* Die Töchter des Danaus sollen die Thesmophorien aus Aegypten gebracht und darin die Pelasgischen Weiber unterrichtet haben, Herodot. II, 171.

44) Excerpt. ex Damasc. de princ. in Wolfii anecd. graec. T. III, p. 259: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφέα (Εὔδημον) πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται, καὶ ΠΟΘΟΝ καὶ Ὀμίχλην.* Die Zeit hat hier offenbar dieselbe Bedeutung wie Zeruané akherené, die Zeit ohne Grenzen, im Parsischen System. Weil die Götter in einer Folge hervortreten, sind sie selber nur Kinder der allgewaltigen Zeit. Nach einem merkwürdigen Bruchstück ebenfalls bei Damasc. l. c. wurde diese Zeit ohne Grenzen als das an sich

Gleichgültige (Indifferente) betrachtet, das eben darum alles ist; obwohl als solches nur mit dem Verstand, nur im Denken zu fassen (dieß ist der Sinn des τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, welches in der Folge durch ἡ ἀδιάκριτος φύσις vollkommen erklärt wird). Aber diese selbe Zeit ist in ihrem Wirken das Setzende aller Verschiedenheit, oder, wie es in einer persischen Urschrift ausgedrückt wird: „der wahre Schöpfer ist die Zeit, die keine Schranken kennt, nichts über sich hat, keine Wurzel, ewig gewesen ist und ewig seyn wird". S. Zend-Avesta von Kleuker Th. III, S. 55 Anm. In unserer Sprache also würden wir sagen: die Zeit ohne Grenze ist das, in welchem nach alter Parsen-Lehre die Einheit und die Verschiedenheit selbst als Eins gesetzt sind. Darnach muß erklärt werden, wenn das Hervortreten der Verschiedenheit in jener Stelle als eine διάκρισις erklärt wird, ἐξ οὗ (τοῦ ἡνωμένου) διακριθῆναι (φασὶ) καὶ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων (scil. δαιμόνων ὄντα). Daß diese Zeit ohne Grenzen kein summus Deus ist, wird jedermann, der den Begriff versteht, mit Tychsen, Comment. Soc. Gott. Vol. XI, p. 130, gegen Anquetil und Kleuker behaupten. Selbst ein principium superius kann sie nicht heißen, denn sie geht durch alles hindurch. Aber die bloße Ewigkeit, was man nach jetzigen Schulbegriffen so nennt, ist sie doch auch nicht, so wenig als der Satz: „Ormusd und Ahriman, beide gab die grenzenlose Zeit", nur so viel heißen kann: „Beide sind oder waren von aller Ewigkeit".

45) Euseb. Praep. ev. L. II, c. 10 ineunt. *Σύγκρασις* durch Mischung übersetzt, erweckt leicht einen falschen Begriff. Ich übersetzte es: Zusammenziehung, in dem Sinn, wie zwei Vocale zusammengezogen werden. Auch Verschmelzung wäre gut; das Wort bedeutet überhaupt eine Verbindung, in der das eine durch das andere gemäßigt wird, temperamentum. Ob *Πόθος* für *Ἔρως* gehalten werden könne, s. Anm. 47. Im Phönicischen war es sicher kein von אהב, das nur lieben bedeutet, sondern ein von אָוָה oder אָבָה abgeleitetes Wort, das hier durch *Πόθος* ausgedrückt wird. Vgl. über die eigentliche Bedeutung dieses Worts Anm. 36.

46) Is fecit Venerem et POTHON et Phaëthontem, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur. H. N. L. XXXVI, c. 4 p. 727.

47) Weil Varro die dem Kabirensystem zu Grunde liegende Zweiheit als Coelum et Terra ansieht, glaubt Sainte-Croix l. c. p. 29 aus Phaethon den Himmel machen zu können, oder (was doch so einerlei nicht ist) la lumière, qui l'éclaire, dieses sey dann (warum?) Axieros, Venus sey Axiokersa und Pothon (Pothos) oder Cupido der junge Cadmillus. Vorsichtiger drückt sich Creuzer aus II, 303: „Auf jeden Fall war wohl Phaethon kein anderer als der Lichtbringer Axieros (Phthas, Hephästos), und Pothos war der dienende Dämon Eros, wie ihn auch Platon kennt". Gesetzt selbst, der Pothos wäre Eros, so würde er, weil Ἔρως oder nach der alten Form Ἔρος doch am Ende von derselben Herkunft mit Ἀξίερος seyn möchte, immer natürlicher in diesem Namen als in Kadmilos gesucht. Insoweit ist die Bedeutung von Ἔρως, Cupido, nur eine Bestätigung der von Ἀξίερος gegebenen Erklärung; die Begriffe des Sehnens, Verlangens, Begehrens sind die einzigen, welche bei übrigens so verschiedenen Gottheiten den Gleichlaut der Namen erklären können. Aber dem Sprachgebrauch nach ist Πόθος sehr bestimmt von Ἔρως unterschieden. Den eigentlichen Begriff des ersten zeigt die obige Anführung aus Hymn. in Cer. und eine größere Zahl von Nachweisungen bei Creuzer ad Plotin. de pulcrit. p. 213. Πόθος ist Sehnsucht nach einem verlorenen oder doch jetzt abwesenden Gut. Wie Πόθος sich auf Vergangenheit bezieht, so Ἵμερος auf das Gegenwärtige, Anwesende (s. Plat. in Cratyl. p. 304 Bip.); Ἔρως ist das erste Entbrennen, die Begierde, die dem Besitz vorausgeht, also nach dem noch Zukünftigen strebt (vgl. den Sprachgebrauch in Plat. Sympos. ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε, p. 208 Bip. u. a.), darum paßt der Begriff Πόθος unter den samothrakischen Gottheiten nur auf Ceres, denn sie allein schmachtet oder sehnt sich nach einem Verlorenen, es sey nun die Tochter oder vielmehr der Gott, den sie wie Isis sucht. Jedes Sehnen irgend einer Natur, auch dieses erste und uranfängliche deutet nach alter Lehre auf ein vormaliges Eins-

gewesenseyn mit dem, wornach sie sich sehnet (vgl. die auch von Creuzer angef. Worte des Aristophanes in Plat. Sympos. p. 204). Auch jene erste Natur ist nur durch eine vorhergegangene Scheidung in jenen Zustand der Einsamkeit, also des Mangels, der Bedürftigkeit, gesetzt worden, in dem sie als Sehnsucht erscheint. Aber nicht weniger im Kunstbegriffe war *Πόθος* von *Ἔρως* unterschieden. Wenn auch nach Creuzers Bemerkung (ad Plot. p. 214) späterer Sprachgebrauch den Unterschied weniger genau beobachtet haben sollte, so hatte der samothrakische Pothos des Skopas seinen Namen vom Ursprung her, und damals gewiß war mit Pothos ein ganz anderer Kunstbegriff verbunden als mit *Ἔρως*. Beweis die Erzählung des Pausanias, Attic. C. XLIII, p. 105. In Megara sah man von der Hand desselben Skopas drei Werke, Eros, Himeros und Pothos, von denen gesagt wird: *εἴδη διαφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσιν*, eine Brachylogie, die nur so aufzulösen ist: „Es sind Gestalten, verschieden (gebildet) nach den einem jeden zukommenden Werken, die sich ihren Namen gleich und auch so (verschieden) wie diese verhalten". Die in den drei Gestalten gedachte Fortschreitung konnte keine andere seyn, als die oben angegeben worden. Beweis genug, daß die drei keine bloßen Eroten oder Cupidines waren, die der tändelnde Geschmack auch da sieht, wo sie nicht sind. Die dritte Gestalt, die nach dem verlorenen Gegenstand schmachtende Sehnsucht, kann man sich auch hier kaum anders als weiblich denken. Dem sey wie ihm wolle, verschieden waren übrigens die beiden Reihen. Der von Plinius erwähnte Pothos bildete mit Phaethon und Venus gerade ebenso eine plastische Trilogie, wie der von Pausanias mit Himeros und Eros ein zusammengehöriges Ganze ausmachte. Der Pothos bei Plinius wird bestimmt durch die Vorstellungen der Venus und des Phaethon, samothrakischer Gottheiten, mit denen er ein Ganzes bildet; der bei Pausanias durch Himeros und Eros, mit denen er Einen Kunstkreis erfüllt. Die Trilogie bei Pausanias scheint, ganz aus dem Geiste des Meisters gekommen, ein künstlerisch-freies Spiel gewesen zu seyn, ob ihn gleich vielleicht nicht der spitzfindige Gedanke, die Abstufungen einer bloßen Empfindung darzustellen, sondern

etwas Poetischeres und Symbolischeres begeisterte. In der andern hatte er sich freiwillig an etwas Gegebenes gebunden, er wollte nicht eine Venus überhaupt, sondern eine Venus mit der bestimmten Vorstellung der samothrakischen, so nicht einen Pothos überhaupt, sondern die Gottheit bilden, welche in Samothrake als Sehnsucht verehrt wurde. So weit also, aber gewiß nicht weiter, waren die beiden Pothos verschieden.

48) Ceres nämlich ist das hebr. חרש, Kersa nur das chald. חרשא. Daß Ceres nichts anderes als das hebr. Cheres ist, läßt sich kaum bezweifeln, wenn man auch nur die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts und der davon abstammenden kennt, חָרַשׁ aravit, חֹרֶשׁ sata, Es. 17, 9. arab. حَرْثٌ, cultura fundi, aratio, satio, ager, satum. Wer die sonst versuchten Ableitungen kennen lernen will, findet sie in Villoison Eclaircissements zu Sainte-Croix p. 523, bei Ignarra ad hymn. Cer. 122, auch bei Creuzer IV, 338, der eine morgenländische Wurzel erwartet für Ceres, so wie für das alte nach Varro für creo gebrauchte cereo, wovon Cerus manus, das Festus durch creator bonus erklärt.

49) Spanhem. ad Call. hymn. in Cer. 113. Creuzer IV, 10. 236. 253. Bei Euripides, Phoen. 689, heißen Ceres und Proserpina die *διώνυμοι θεαί*.

50) Diese den aramäischen Mundarten ganz gewöhnliche Bedeutung des Worts חרש wurde bei den bisherigen Anwendungen auf Erklärung des Ceresnamens übersehen, vielleicht weil sie im Hebräischen seltener ist, denn daß sie auch dieser Mundart nicht fehlt, zeigt Esai. 3, 3, und der Name Thal der Charasim Neh. 11, 35. 1 Par. 4, 14, wo beigesetzt wird, „denn sie waren Charasim", d. h. Zauberer (s. Sim. Onom. p. 166), etwa wie die wegen Wahrsagekunst berühmten Einwohner von Telmessos und die wegen Zauberei berüchtigten Männer und Weiber Thessaliens. Aus Esr. 2, 59. Neh. 7, 61 lernen wir den Namen eines Orts תל חרשא kennen in Chaldäa, wo auch der mit Axieros gleichlautende Name vorkommt (Dan. 9, 1). Gewöhnlich

erklärt man Tumulus arationis, sehr flach; ich zweifle nicht, daß חרושא hier Eigenname und zwar einer Gottheit ist. Wie der Begriff des Ackerbaus und des Zaubers sowohl in jenem Wort als im Begriff der Ceres zusammenhange, leidet noch eine tiefere Erforschung.

51) Ovid. Fast. VI, 295 ss. Auch in einem Tempel des Peloponnes, Paus. Cor. c. 35 in. Dieß hinderte nicht Bilder der Vesta außer ihrem Tempel.

52) Creuzer III, 455 ff. 533 ff. IV, 247. u. a.

53) Die ursprüngliche Bedeutung des Worts Magia, Magus, ist verloren. Die persische Sprache selbst hat kein Wort, von dem ihr مغ oder موغ abstammen könnte, daher es Hyde für radical erklärt. Ebenso gut könnte aber geschlossen werden, es sey ein der persischen Sprache selbst ursprünglich fremdes Wort. Die arabische mag ihr مَجُوس, magum effecit, genommen haben, wo sie will, so zeigt es, wie leicht in morgenländischen Sprachen bei fremden Wörtern die Wurzelbuchstaben sich ändern. Die indische Maja, welche durchaus nichts anderes ist als Zauberin (praestigiatrix), und zwar in demselben Sinn wie Persephone, wird im Persischen مايه geschrieben. S. Langlès Notes zu Recherches Asiat. T. I, p. 219. Hierin also könnte die Hinweisung auf die wahre Bedeutung des Worts liegen.

54) Creuzer IV, 13.

55) Der Beweis hievon wird für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

56) Arnkiel's cimbrische Heyden-Religion I, S. 62: „Alle Zauberey hat in der nordischen Welt von ihm (Othin) ihren Ursprung u. s. w." Aus Snoro Sturles. Chron. Norwag. Ebendas. S. 61 heißt es: „Wenn seine Völker in Nöthen und Gefährlichkeiten waren zu Wasser oder zu Lande, riefen sie seinen Namen an und vermeinten Hülfe von ihm zu haben; deßwegen war er all' ihr Trost". Wegen der Freja, frie, fri, bedarf es nicht einmal der Erinnerung an die persischen Peris (پري) oder Feen.

57) Die Einerleiheit von Osiris und Dionysos weiß jeder aus

Herodot und Plutarch. Die Aehnlichkeit der Züge in den Erzählungen von Osiris und Othin muß jedem auffallen, der auch nur den Anfang von Plut. de Is. et Os. c. 13, liest: „Osiris, wird erzählt, habe gleich zuerst die Aegypter von der thierischen Lebensweise befreit, indem er ihnen die Früchte gezeigt, Gesetze gegeben und die Götter ehren gelehrt. Darauf habe er das ganze Land, dessen Sitten zu mildern, durchzogen, am wenigsten der Waffen sich bedienend, sondern die meisten mit Ueberredung, Wort, allerlei Art Gesang- und Tonkunst gesänftiget". Von Othin sagt Arnkiel S. 63. 62: „Dieß alles hat er ausgerichtet durch Reim und Gedichte, welche Galdrer oder Schaldrer heißen. Daher die Asiatischen Schaldmeister und Runmeister genannt worden. Was er redete, brachte er reimweis für, nach der Dichter Kunst, also daß man ihm mit Lust zuhörete". Zur Vermeidung jedes Mißverstands bemerke ich, daß Odin mit Wodan nicht Einer ist. Diesen bezeichnet der über die Urzeiten unseres Volks glaubwürdigste Schriftsteller Tacitus mit Recht durch den Merkur.

58) *Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός.* Plut. de I. et O. c. 28, p. 333.

59) Ib. c. 79: *ἄρχει* (Herodot. II, 123: *ἀρχηγετεύει*) *καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων.*

60) „Auch das, was die jetzigen Priester mit heiliger Scheu und Umhüllung und Vorsicht äußern, dieser Gott sey Herrscher der Todten und eben der, der bei den Griechen Hades und Pluton genannt wird, stört, weil unvollkommen gewußt, die Mehresten, welche meinen, in und unter der Erde wohne wahrhaft jener heilige Osiris. Aber dieser ist weit von der Erde entfernt, unbefleckt und rein von jeder des Untergangs und Todes empfänglichen Natur". Ebendas.

61) *Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσίριδος.* S. Zoëga de obel. p. 305. Dagegen: Fahr' zu Oden! ist eine nordische Verwünschung. Arnkiel S. 66.

62) Creuzer III, 396.

63) Plut. de I. et O. c. 27, p. 333.

64) Es versteht sich, daß das Letzte unsere Meinung ist. Ariokersa

und Axiokersos erbauen zusammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der spätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, sondern überwindet. Denn wäre so, auch wenn der Name blos den allgemeinen Begriff des Zauberers ausdrückte. Doch ist zu vermuthen, nicht Kersos, sondern Kersor sey das ursprüngliche, wie Amilcar im Griechischen Ἀμίλκας lautet, und Barthélemy, Reflexions sur quelques monumens Phéniciens (Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXX, pag. 410) bemerkt: Les Grecs paroissent avoir terminé en ος les noms phéniciens, qui terminoient en ορ, par la même raison, que les mots Lacedémoniens terminés en ορ, avoient chez les autres peuples de la Grèce une terminaison en ος, Τιμόθεορ, Τιμόθεος, Μιλήσιορ, Μιλήσιος etc. Der Name Κέρσορ aber, oder Κερσώρ, würde an den Χρυσώρ des Sanchuniathon erinnern, von dem gesagt wird, er sey der Hephästos, Euseb. Pr. ev. L. I, p. 35 C. Das Letzte nun dürfte nicht irren. Denn die ersten Kabiren alle sind Hephäste (s. §. 12. des Textes und die dazu gehörigen Anm.). Ueberdieß wird hinzugesetzt: λόγους ἀσκῆσαι (τὸν Χρυσώρ) καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας, wodurch er wieder zum Zauberer wird und Eigenschaften erhält, die dem gewöhnlich sogenannten Hephästos nicht zukommen. Daß er dennoch durch Hephästos erklärt wird, zeigt auf die wahre Bedeutung. Er ist der Feuer-Gott, denn auf jeden Fall hat er mit Feuer zu thun. Er heißt Hephästos, wie der ägyptische Phthas, auch bei Eusebius, III, 11, p. 115, und bei Suidas, T. III, p. 615 voc. Φθᾶς, für Vulcan ausgegeben wird, obgleich derselbe Suidas, voc. Ἀφθάς T. I, p. 396, richtiger und unstreitig aus irgend einer alten Quelle sagt: Ἀφθάς. Ὁ Διόνυσος. τὸ ἀ ἐπιτατικόν. — — καὶ παροιμία· Ὁ Ἀφθάς σοι λελάληκεν. ἦν δὲ χρησμολόγος. Auch er (Phthas) ist nur Hephästos, inwiefern das männliche oder eröffnende, aufschließende Feuer. Um so mehr Aufmerksamkeit verdient, auch nach Akerblads Widerspruch, was Sylvestre de Sacy, Lettre au sujet de l'Inscription Egyptienne du monument trouvé à Rosette p. 22 ss., behauptet, auf der Inschrift werde Hephästos von Phthas unterschieden, dieser Name sey nicht dem Vulcan

eigen, sondern Name aller Götter (oder doch gewiß mehrerer); und wenn nach der Bemerkung desselben scharfsinnigen Gelehrten das Σ am Ende nicht zum altägyptischen Wort gehört und der wahre Name, wie in der griechischen Inschrift, *ΦΘΑ* lautete, so dürfte sich statt der mißlungenen ägyptischen Etymologien von Jablonski und La Croze vielleicht eine hebräische anbieten. Nach derselben wäre *φθά* der Eröffner (פֹּתֵחַ), eine Bedeutung, die mit allen seinen Eigenschaften übereinstimmen würde. Dieses nun auch darum, weil Zoega u. a. in Axieros diesen vermeinten höchsten Gott des ägyptischen Systems sehen wollten! Dem sey wie ihm wolle, auf Feuer bezieht sich der Name *Χρύσωρ*, und so hat wohl Bochart G. S. L. II, c. 2 ganz richtig ins Phönikische zurück übersetzt; nach ihm ist Chrysor חרש אור. Da aber חרש im Sinn von fabricare transitive Bedeutung hat und das eigentliche Wort für Bearbeitung von Metallen ist (Genes. 4, 22), so würde חרש אור kaum etwas anderes bedeuten können, als der das Feuer selbst hämmert. Wahrscheinlicher also, daß das Wort in diesem Namen seine andere Bedeutung, des Beschwörens, hat. Aber auch so den Namen recht zu verstehen, würde eine Kenntniß erfordert, der geheimeren, auch den Hebräern bekannten, Feuerlehre. Das Wort Ur (wovon unser Ur in Ur-Bild u. ähnl.) ist durchaus verborgeneren Sinns; es ist nicht das äußere Feuer (das אֵשׁ heißt), sondern das innere, gleichsam was im Feuer das Feuer ist: in solchem Verhältniß stehen אור und אש zusammen Es. 50, 11. Doch kann, das Wort im angegebenen Sinn genommen, חרש אור kaum etwas anderes heißen als Feuer-Beschwörer, Besänftiger, incantator ignis. Die transitive Bedeutung des Worts in diesem Sinn ist zwar durch keine mir bekannte Stelle erweislich, aber שחר, welches nach der in den morgenländischen Sprachen so häufigen Metathesis dasselbe mit חרש ist, hat wenigstens im arabischen سحر transitive Bedeutung im Sinn von incantare. So in Geograph. Nub. bei Bochart. Hieroz. II, 386. يسحرون الحيوان الضار incantant animalia noxia; vergl. die von Castell. Lex. heptagl. II, 1508 angef. Stellen des Koran. Dann wäre ja jener Chores-Ur, Chrysor oder Kersor auch dem Namen

nach gleichbedeutend mit dem Oser-Es, Osiris; ein Name, den man nach so vielen meist auf höchst allgemeine Begriffe hinauslaufenden Erklärungen sehr geneigt seyn könnte für אסר אש oder nach der wahrscheinlich älteren Schreibung אסר א״ש Feuer-Bändiger, Feuer-Beschwörer zu erklären. Denn die morgenländischen Wörter, die sign. ligandi, haben meist auch sign. incantandi; wegen אסר s. Targ. Jon. Deut. 18, 11, wo חֹבֵר חָבֶר durch מְחַבְּרִין וְאָסְרִין הֲוִין übersetzt wird. Dieser Erklärung des Osiris Namens kommt die bekannte von Barthelemy sinnreich erklärte phönikisch-griechische Inschrift von Malta gewissermaßen zu statten. S. die Abbildung Pl. I, p. 424, in Mém. de l'Ac. des Inscr., T. XXX. Dort entspricht lin. 2 dem griechischen *Διονύσιος* das phönik. עבד אסר, Diener Osers, ohngefähr wie auf dem von Akerblad, Comm. Gott. Vol. XIV, bekannt gemachten Stein Heliodorus durch Diener der Sonne ausgedrückt ist. Von der andern Seite wird ein Theil der Erklärung durch sie zweifelhaft, da Osiris blos als Oser genommen und is als griechische Endigung behandelt ist. Eine andere phönikische Inschrift, die des Basreliefs von Carpentras, enthält dreimal den Namen Osiris, und zwar jedesmal אוסרי Oseri, cum Jod quasi gentilitio, wie in dem hier ganz analogen יִדְּעֹנִי; daß אוסירי geschrieben sey, ist bloßes Vorgeben von Hug, über den Mythus der alten Welt S. 62 Anm., die Inschrift und Barthélemy, Mém. de l'Ac. d. Inscr. XXXII, p. 728, weiß nichts davon. Auch diese Inschrift führt daher auf Oser zurück und schneidet nur die Möglichkeit ab, auch etwa אֱסָר zu lesen, was einerlei Form wäre mit Kabír. Nehmen wir also Oser, Oseri als das Richtige an, so hindert nichts, dieß Wort auch so, schlechthin gesetzt, durch Beschwörer, Bezauberer zu erklären, zumal das hinzudenkliche Hauptwort wieder von derselben Wurzel und der vollständige Ausdruck אֱסַר אֱסָר seyn könnte, ligans ligationem (das letzte Wort im Sinn des griech. *κατάδεσμος*), wie חֹבֵר חָבֶר Deut. 18, 11, welches die samaritanische Uebersetzung wirklich durch אסר אסר ausdrückt. Und wenn jemand damit das Etruscische Aesar in Verbindung setzt, „quod AESAR Etrusca lingua Deus vocaretur“, Sueton. in Oct. p. 229

Wolf., könnte man's eben auch nicht unbedingt tadeln. So möchte man sich denn auch für *Ἀξιόκερσος* mit dem einfachen חרש be- gnügen. Er wäre fast wörtlich jener Cerus manus Anm. 31 oder Creator bonus; חרש bliebe in seiner gewöhnlichen Bedeutung als fabricator (Demiurg), die indeß den Begriff von magus nicht ausschließt, so wenig חרשה in der Bedeutung von maga, praestigiatrix den von fabricatrix (rerum natura, Lactant. Epit. 68) ausschließt. Eine Frage ist, wie weit man das Ansehn der beiden Inschriften gelten läßt. Bei der von Malta würde etwas auch darauf ankommen, ob es eingeborne Tyrier sind, deren Namen ins Griechische, oder geborne Griechen, deren Namen ins Phönikische übersetzt wurden. Verschiedne Umstände sprechen für das Erste. Dann wär' es eigentlich nur der griechische Uebersetzer, der den Namen Abdasar durch *Διονύσιος* erklärt hätte. Andere Bewandtniß hat es mit der von Carpentras, dort ist Oseri als Name des Gottes Osiris nicht zu verkennen, das Basrelief selbst enthält ägyptische Vorstellungen, unter diesen den Osiris. Seine Herkunft, ob aus Aegypten selbst oder aus irgend einer der phönikischen Niederlassungen, ist unbekannt, wie sein Alter. Aus welcher Zeit es aber sey, beweist es doch nur, daß man damals den Osiris-Namen durch Oseri vollkommen ausdrücken zu können meinte. Wird nun dieser Schreibung Urkundlichkeit zugestanden, so muß man eben dieselbe auch für die Ableitung von אסר zugeben, und so wäre Oser oder Oseri doch nur der kürzere Name; *Χρυσὼρ* und *Κερασὼρ* der vollständigere. Denn was die Wahrscheinlichkeit der zuerst gegebenen Erklärung noch erhält, ist ein anderer aus der Kosmogonie des Phönikers Moches angeführter Name, *Χουσωρός*, den entweder dieser selbst oder doch Damascius als den ersten Eröffner, *ἀνοιγέα πρῶτον*, erklärt, Wolf anecd. gr. III, 260. Hier hätten wir also zum drittenmal jenes bedeutende Or; der seltsamste Zufall müßte walten, wenn nur zufälliger Weise dieses Wort auch wieder den Feuer-Bändiger bedeutete, von dem chald. חום, eigentlich propitium, clementem esse, wovon חאם, dessen sich die chaldäische Uebersetzung für das hebräische מְכַבֶּה bedient, in der bedeutenden Stelle Jer. 4, 4: „daß nicht mein

Zorn entbrenne und kein Besänftiger sey." ולא יהי חאם, und in demselben Sinn Jer. 7, 20. Es. 1, 30. Vgl. Buxtorf. lex. chald. talm. p. 721. Noch seltsamer, wenn sich zu diesem *Χρυσώρ*, *Κερσώρ*, *Χουσώρ*, endlich noch Dionysos selbst, mit der gleichen Bedeutung gesellte! Doch davon jetzt nicht. Creuzer IV, 75 Anm. hat schon den *Χουσωρός* mit dem *Χρυσώρ* zusammenzubringen gesucht, so wie mit dem hesiodischen Chrysaor und dem Adj. *χρυσάορος*, das als Beiwort der Ceres Hymn. v. 4 auf keinen Fall so schnell als von Ruhnkenius u. a. verworfen werden sollte und auch von Wolf beibehalten ist. Weder der Ceres, noch (was häufiger) dem Apollo, Il. V, 509. XV. 256, der so viel mit Dionysos gemein hat, noch dem Orpheus (bei Pindar in Villois. Schol. ad L. Il. prox. cit.) will es nach der aus griechischer Etymologie genommenen Erklärung „der mit goldenem Schwert" recht zusagen. Es ist eines der alten Wörter, die an die Griechen ohne Kenntniß ihres wahren Sinns gekommen waren, und wurde nur in Folge von Ueberlieferung mit gewissen Gottheiten verbunden. Doch genug der sprachlichen Untersuchungen, um endlich zu fragen, wie denn Dionysos oder Osiris Feuerbeschwörer, Feuerbesänftiger heißen könne, und wie damit der Begriff eines ersten Eröffners zusammenhange? Statt jeder tiefer eingehenden philosophischen Erläuterung stehe hier der uralte Lehrsatz: „*Κόσμος* — . — *πῦρ ἀείζωον*, *ἁπτόμενον μέτρα* (Euseb. *μέτρῳ*) *καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*", Heracl. ap. Clem. Alex. Strom. V, p. 711 ed. Potter. „Die Welt ein ewig lebendes Feuer, das in Pausen (so erkläre ich *μέτρα* subint. *κατά*) entbrennt und gelöscht wird". Eine Kraft also, die es entzündet (das ist Ceres, Isis, Persephone oder wie man sonst die erste Natur nenne), eine, die es löscht (vgl. Anm. 66), besänftiget und dadurch erster Eröffner der Natur wird, sie in mildes Leben und sanfte Leiblichkeit aufschließend, diese ist Osiris oder Dionysos. *Τοῦ πυρὸς κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα* sagten Heraklit und Hippasos (Plut. de pl. phil. Opp. IV, 355. Euseb. pr. ev. p. 749), darum war auch Dionysos (Anm. 80) Demiurg.

65) *Εὐεργέτης*, *ἀγαθοποιός* heißt Osiris bei Plut. p. 317.

Derselbe c. 42 sagt, Osiris bedeute zwar sehr vieles, aber doch vorzüglich *κράτος εὐεργετοῦν* (nach Markland's Verbess.) *καὶ ἀγαθοποιόν*.

66) Id. c. 33. Sanchuniathon bei Euseb. p. 35 sagt: *καλεῖσθαι αὐτὸν καὶ Διάμιχιον*, welches Creuzer IV, 75 durch Jovem penetralem erklärt. Hellanicus wollte den Namen als *Ὕσιρις* gehört haben, von der Befeuchtung, und Hyes sey Dionysos genannt worden, *ὡς κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*, sagt Plut. c. 34. Eben dieses Amt des Feuer-Löschenden übt er auch im andern Leben. Daher jener fromme Wunsch auf Grabmälern: Osiris gebe dir das kühle Wasser! Vgl. Luc. 16, 24. Auch dort ist er der beseligende Gott, weil durch ihn das Feuer jener unauslöschlichen Sucht gestillt wird, mit dem die Seelen der Ungeweihten erfüllt sind.

67) Sainte-Croix p. 27. 28: une quatrième divinité Cadmillus prit encore place parmi elles, mais il n'eut que le dernier rang. Noch besser ein anderer in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, p. 14: qui n'était employé, qu'à exécuter les ordres des trois autres. Creuzer, da ihm Axieros die höchste Gottheit ist, muß im Ganzen damit einstimmen, doch sucht er II, 297. ff. andere Verknüpfungen, deren Absicht fast scheint dem Kadmilos eine andere Bedeutung als die des Hermes zu verschaffen (vgl. S. 317), welches auch wohl seyn müßte, wenn er der den drei andern Untergeordnete wäre.

68) Hymn. in Cer. 336.

69) Casmillus nominatur in Samothraces mysteriis Dius quidam administer Diis magneis. De lingu. lat. L. VI, p. 88 ed. Bip.

70) — — — — superis Deorum
Gratus et imis.

Horat. Od. I, 10 extr.

71) Ganz unnöthig ist Bocharts Erklärung G. S. L. I, p. 395 aus חדם und der vom Arabischen hergeholten Bedeutung ministrare. *Κάδμιλος* ist ganz einfach קַדְמִיאֵל, von קדמי, prior, antecedens. Der Name Kadmiel, ebenso geschrieben, kommt in den spätern Büchern des A. T. und zwar als Name eines Priesters, eines

Leviten vor. S. Esr. 2, 40. 3, 9. Neh. 7, 43, al. Sicher bedeutet er nicht, wie gewöhnlich erklärt wird (s. Simonis p. 509, denn Hiller. Onom. Sacr. mußte ich leider bei dieser ganzen Arbeit entbehren), quem Deus beneficiis praevenit, sondern einen, der „vor Gott steht“ (denn so wird der Begriff von ministrare ausgedrückt, z. B. Gen. 18, 8, wo Abraham als ein wahrer Camillus vor den drei Männern steht, vergl. Neh. 12, 44. Jer. 52, 12 und das röm. praeminister (Deorum Macr. Sat. 1, 8), welches denselben Nebenbegriff ausdrückt), oder einen, der „Herold, Bote, Verkünder Gottes ist“, (wovon in der folg. Anm.) oder „der das Angesicht Gottes sieht“, denn mit dieser Redensart wurden Ministri (auch der Könige) allgemein bezeichnet. Vgl. die selbst für die Etymologie des Worts nicht unwichtige Stelle Esth. 1, 10. Die chaldäische Uebersetzung des A. T. befleißiget sich מִן קֳדָם יְיָ zu sagen, wo im Hebräischen blos steht מיהוה. S. Buxt. Lex. p. 1970. Selbst die etruscische Zusammenziehung (Camillus) ist hebräisch und besonders dem hierosolymitanischen Dialekt des Chaldäischen eigen. Dort wird allgemein für קדם und קדמי bloß קם und קמי gebraucht, s. Buxt. 1971. Hebräisch ist die Zusammenziehung, denn sie findet sich im Namen Kemuel Gen. 22, 21. 1 Par. 27, 17, der gewiß unrecht durch grex Dei (Sim. p. 509) erklärt wird, er ist statt Kemiel, wie Genes. 32, 30. 31. Peniel und Penuel unmittelbar hinter einander verwechselt werden, und dieses statt Kadmiel.

72) Der מלאך הפנים Es. 63, 9, auch מלאך יהוה schlechthin Exod. 23, 20 sq. Eine ausführliche Erklärung dieses Begriffs findet sich im ersten Theil der Weltalter [1]. Wen muß es nicht verwundern, dieses Verhältniß durch die ganze heilige Geschichte beobachtet zu sehen, wie wenn Aaron Mosis Mund, also recht eigentlich sein Mercur (*ἡγούμενος τοῦ λόγου*, Act. 14, 12) wird, Christo Johannes vorangeht, ihm den Weg bahnend, daher von einem Kirchenvater (Tertull. de orat. 1), der wahrscheinlich auf den Begriff des Camillus (s. Anm. 71) anspielt, praeminister domini genannt. Was im A. T.

[1] Vgl. oben S. 272 ff. D. H.

der Engel des Angesichts, was in den griechischen Geheimlehren der Kadmilos, in etruscischer Religion Hermes-Camillus ist, das ist der späteren jüdischen Philosophie der Metatron, ein sonderbarer Name, von dem vielleicht bei anderer Gelegenheit! Er ist der vornehmste Engel und ebenso erhaben über alle Engel, d. h. alle Naturen, die nur Boten, Werkzeuge der höchsten Gottheit sind, als nach unserer Ansicht der Kadmilos über die ersten Kabiren. Er heißt auch der Bote, der Gesandte, שליח, Eisenmengers entdecktes Judenthum Th. II, S. 395, er ist auch der „Fürst des Angesichts", der immer das Angesicht sieht des gebenedeieten Königs, das. S. 396. Von demselben sagen sie, er sey זקן und נער, zugleich alt und jung, er ist alt, als einer, der auffährt über die Himmel zum Thron der Herrlichkeit, jung, wenn er in die Welt der Formirung zurückkommt, d. h. Dienste als Camillus verrichtet, ebend. S. 397. Der etruscische Camillus war bekanntlich ein Knabe. „Der Metatron, sagt ein jüdisches Buch, wird Naar, d. i. ein Knabe, genannt, weil er vor der Schechinah (der göttlichen Majestät) eines Knaben Dienste versieht", ebend. Die Etrusker haben ihre Vorstellung nicht von diesen späteren Juden, diese die ihrige ebenso wenig von den Etruskern. Die gemeinschaftliche Quelle ist Prov. 8, 30, wenn man אמון richtig übersetzt; so wie ebendas. v. 22 der Grund liegt vom Metatron als „Anfang der Wege Gottes", Eisenm. l. c., und von Hermes als Gott der Wege.

73) Nicht blos interpres, sondern augur, quasi divinator Dei. Es. 3, 2 steht קסם neben נביא. Ist es wahr, wie erzählt wird (Plut. pl. phil. L. II in.), daß Pythagoras zuerst den Inbegriff aller Dinge *κόσμος* genannt, so sieht es zweideutig aus um die gewöhnliche Erklärung dieses Worts. Nach der Urlehre, aus deren Quellen Pythagoras schöpfte, ist die ganze Welt nur ein Kesem, ein augurium Dei. Ich bemerke, daß Kasmilos auch wohl noch in anderer Beziehung augur Dei heißen kann; doch dieß ist tieferer Erforschung, und das Verhältniß des Vorangehens bleibt dabei dasselbe. Die Herleitung von Kasmilos aus קַסְמִיאֵל gilt schon Bochart, Hieroz. II, 36. Wenn aber Münter in der angef. Abh. für die phönikische Erklärung von

Kasmilos, dagegen für die ägyptische Erklärung der drei ersten Gottheiten spricht, so wäre unstreitig folgerichtiger zu schließen, daß, weil Kadmilos, Kasmilos, Camillus unwidersprechlich und unbestreitbar hebräische Wörter sind, die andern, derselben Lehre und demselben Geheimdienst angehörigen, auch aus dieser Sprache seyn müssen. Freilich meint Münter, aber ohne allen Grund, die drei ersten Kabiren seyen aus Aegypten gekommen, der vierte erst von den Phönikern eingeführt worden. Sainte-Croix dagegen hält gerade den Kadmilos für ägyptisch. Bemerkenswerth ist noch, daß von allen griechischen Völkerschaften gerade die Böotier den Hermes Kadmilos nannten, dieselbe Völkerschaft, unter der (s. Larcher zu Herod. II, 49) die Nachkommen des Tyriers Kadmos und der Phöniker lebten, die dorthin mit ihm gekommen waren. Auch bloß Kadmos heißt oft der Kadmilos.

74) So erklärt sich Creuzer, Symb. und Myth. II, 333. Es scheint diesem ausgezeichneten Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu seyn, daß zufolge einer sehr particularen philosophischen Ansicht, die man am Ende des vierten Theils entwickelt findet, und die dem Christenthum, wie dem Alterthum, nur gewaltthätig aufzudringen ist, allen Erklärungen die Emanations-Theorie zu Grunde gelegt werden. Indeß kann diese Ansicht als etwas Fremdartiges rein abgeschieden werden von dem Werk, dessen unschätzbares Verdienst, durch höhere Ideen im Verein mit umfassender Gelehrsamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetastet bleibt. Insbesondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden sollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proserpina-Lehre gesetzt, die ersten Mittel zu der Ansicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, besonders IV, §. 39, unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erste der Wesen ist, und dieser Lehrsatz, recht verstanden, das erste Wesen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberste, sondern als das allem zu Grunde liegende genommen, ist das Fundament, auf welchem dieses Erklärungssystem ruht. Wenn daher derselbe geistvolle Gelehrte in Erklärung der samothrakischen Geheimnisse Zoëga nachgibt, und mit

ihm Axieros für die höchste Gottheit des ägyptischen Systems hält, so streitet dieß gegen die Analogie der von ihm selbst anderwärts aufgestellten mythologischen Grundsätze.

75) Daher auch die Einschränkung a. a. O. „Dieses Hervorgehen und Zurückkehren aus Einem Wesen und in dasselbe ward ohne Zweifel dem Gebildeteren als Grundlehre vorgetragen, die freilich der rohe Pelasger nicht zu fassen im Stande war. Ihm gab man dafür eine Reihe von Sterngöttern und ihnen entsprechende Baetylien, Idole von der Sternenkraft influirt und magisch wirksam u. s. w."

76) Creuzer II, 321.

77) Der mögliche Einwurf, daß Dionysos als höherer Demiurg dem Hephästos entgegengesetzt wird (Creuzer III, 414) und doch nach obiger Ansicht selbst ein Hephästos ist, wird sich durch Anm. 80 erledigen.

78) Creuzer am eben angef. Ort.

79) *Τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας.* Ebenders. ebendas. aus Procl. in Plat. Theol. VI, 22.

80) Aber auch Dionysos ist Demiurg, und zwar der den Hephästos gewissermaßen überwindende Demiurg, der die Schöpfung aus den Banden der Nothwendigkeit erlöst und in freie Mannichfaltigkeit auseinander setzt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich schon durch die allgemeine Bemerkung, daß ein Wesen oder Princip, das höher steht als ein anderes und insofern sein Gegensatz (sein Ueberwindendes) ist, dennoch gegen ein noch höheres mit jenem zu Einer Gattung gehören kann. Für solche, die aus Andeutungen ein Ganzes verstehen, sey Folgendes! Auch Zeus ist wieder Dionysos, wie ja auch mitunter ausdrücklich gelehrt wurde (S. die Anführungen von Creuzer III, 397 vgl. mit 416). Nämlich Zeus verhält sich zu den drei ersten Potenzen wieder, wie sich die zweite zu der ersten verhält. Ich sage zu den drei ersten, obschon wir bisher vier zählten. Denn tiefer angesehen ist Ceres keine arithmetische Zahl. Sie ist die Mutter der Zahlen, die intelligible Dyas, mit der nach Pythagoreer-Lehre die Monas alle wirklichen Zahlen erzeugt. Persephone ist die erste Zahl (*πρωτόγονος*), die arithmetische Eins. Also Zeus verhält sich zu 1, 2, 3 wieder, wie sich

2 zu 1 verhält, und umgekehrt 2 verhält sich zu 1 nicht anders, als sich 4 zu 1. 2. 3 verhält. Des Zeus Zahl ist immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionysos noch einmal in höherer Potenz zurück. Axiokersos ist Dionysos in der tiefsten Potenz.

81) *Ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν Ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται — — ὁ δὲ Ἱεροκήρυξ Ἑρμοῦ.* Eus. pr. ev. III, p. 117. Auch Samothrake hatte seinen Hierophanten. Er hieß *Κόης, Κοίης.* Bochart, G. S. p. 397 leitet es, nicht eben unwahrscheinlich, von כהן ab. Da indeß der Hierophant von Eleusis auch *προφήτης* hieß (von *τελετῶν κατάρχουσι προφήταις* wird auch Euseb. l. c. p. 39 C. gesprochen), so halte ich für wahrscheinlicher, daß das Wort so viel als חזה, Seher, ist, welches griechisch wohl nur durch *Κόης* oder *Κοίης* auszudrücken war. Das Wort scheint weniger allgemein als נביא; dieses drückt die Eigenschaft, jenes das Amt aus (s. 2 Sam. 24, 11. 1 Par. 21, 9. 25, 5), und von dem ist hier die Rede.

82) Plut. in Num. c. 7. extr.: *τὸν ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερῷ* (aber Reiske schon verbessert: *ἱερεῖ*) *τοῦ Διὸς ἀμφιθαλῆ παῖδα λέγεσθαι κάμιλλον, ὡς καὶ τὸν Ἑρμῆν οὕτως ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς διακονίας προσηγόρευον.* Damit übereinstimmend Macr. Sat. III, 8: „Romani pueros puellasve nobiles et investes Camillos et Camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros“. Daher ist Festus de Verb. sign. p. 149 ed. in us. D.: „Flaminius Camillus puer dicebatur ingenuus patrimus et matrimus, qui Flamini Diali ad sacra praeministrabat“, nicht so zu verstehen, als wolle er nur das Beiwort Flaminius erklären; sondern der dem Jupiters-Priester dienende Knabe hieß ursprünglich und vorzugsweise Camillus. Daß er *ἀμφιθαλής* seyn mußte, ein Knabe, deß beide Eltern lebten, war nicht weniger bedeutend.

83) — — — — commune profundis
Et superis numen, qui fas per limen utrumque
Solus habes geminoque facis commercia mundo.
Claudian de R. Pr. I, 89 ss.

84) Merkwürdig genug bricht der Geschichtschreiber Mnaseas schon mit Dionysos ab, sey es, daß er selbst keine höhere Weihe empfangen, sey es, was wahrscheinlicher, daß heilige Scheu ihn zurückhielt, das letzte Geheimniß auszusprechen. Einige, sagt der Scholiast, setzen den vierten hinzu. Nicht alle also gelangten bis zu dieser Zahl (des Kadmilos), mit der sich der Sinn des Ganzen erst aufschloß. Ueber diese Zahl hinaus führt kein Schriftsteller die Reihe; nur außer der Ordnung, einzeln werden Zeus, Venus, Apollo u. a. genannt. Um so natürlicher ist, den bei dem alten Scholiasten mit Kadmilos abreißenden Faden durch andere Bruchstücke fortzusetzen, die sich unter den Trümmern phönikischer Kosmogonien finden. Es kann um so weniger nöthig seyn, die Streitfrage über die Aechtheit oder Unächtheit dieser Bruchstücke aufzunehmen, da man ohnedieß von beiden Seiten her angefangen, in den Mittelweg einzulenken. Doch ist vielleicht folgende Bemerkung an ihrer Stelle. Sanchuniathon erklärt sich als Feind jeder tieferen, wie er sie nennt, allegorischen, oder wie man heutzutage sagen würde, mystischen Bedeutung, als Eiferer für den rohen buchstäblichen Verstand der alten Göttergeschichten, die bei ihm völlig verwildert erscheinen. So roh und ohne alle Ahndung tieferen Verstands treiben sich in seinem wunderlichen Chaos auch die Trümmer um, von denen wir hier reden wollen. Ein Betrug, wie ihn Mosheim dachte, und mit solchem Zweck, hätte sich mit solchen Einschiebseln schwerlich Genüge gethan. Nachdem also Sanchuniathon von den Korybanten und Kabiren gesprochen, fährt er fort: „Zur Zeit derselben ward geboren ein gewisser Eljun mit Namen, der Höchste". Durch leichte Aenderung wäre der Sinn herauszubringen: Nach denselben; aber es ist für unsern Zweck unnöthig; um so mehr, da man diesem Bruchstück, wenn keinen höheren Ursprung zugestehen, doch in dem Mythus von der durch die Kureten und Korybanten (auch merkwürdig!) bewachten Geburt des Zeus seine Wurzel anweisen könnte. Eljun ist der wirkliche Name des höchsten Gottes Genes. 14, 18, deß Priester jener aus dem Dunkel der Urzeit wunderbar hervortretende Malki-Sedek ist, Name des Gottes, der „Himmel und Erde" (so wurde ja auch die kabirische Zweiheit

ausgedrückt) besitzet, also des Weltherrn, des Demiurgen. Darf man die vorzüglich von Creuzer geltend gemachte Bemerkung auch hier anwenden, daß der Priester den Gott vorstellt und auch wohl dessen Namen trägt, so ist Malki-Sedek der Name des höchsten Gottes selbst, wofür auch spricht, daß schon die ältesten jüdischen Schriften, die hierin sicher Ueberlieferungen folgten, z. B. das Buch Sohar, Sepher Jetzira, Beresit Rabba (s. Boch. G. S. p. 707), den Namen Zeus durch צדק, Sedek, ausdrücken. Jeder mit hebräischem Sprachgebrauch Bekannte weiß aber, daß Malki-Sedek nichts anderes bedeutet als der vollkommene König, der vollendete Herrscher, also eben das, was 1 Tim. 6, 15 ὁ μακάριος (auch dieß im Sinn von vollendet) καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων heißt. Die anderen, nächst ihm vollkommensten, Naturen, herrschen zwar auch, aber sie herrschen nur als Werkzeuge; wie Diener eines irdischen Königes, nicht als Selbstherrscher, sondern als Stellvertreter. Zu dem allem kommt Folgendes. Die sieben Söhne Sydyks (bei Damascius Sadiks) heißen urkundlich die Kabiren, Euseb. p. 39. Der Sinn ist hier derselbe, wie wenn die ersten (untersten) Kabiren Söhne des Hephästos heißen. Nämlich sie alle zusammen sind nur Sydyk; der eine vollendete Herrscher lebt nur in ihnen, sie sind nur gleichsam die einzelnen Glieder des Einen; die den Vater verwirklichenden und sichtbar machenden Kräfte, die insofern auch in der Offenbarung oder Sichtbarkeit ihm vorangehen. Denn irren würde sich, wer aus diesem Verhältniß etwas für die Vorstellung der Emanation schließen wollte; es gilt hier, was ein in Bentl. Ep. crit. ad. Mill. subj. Hist. chr. Joh. Mal. p. 81 angeführter χρησμός in anderer Beziehung sagt: ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατήρ. Sind also die Kabiren Söhne Sydyks und war desselben Sydyks (Sedeks) Priester jener König von Salem, so wäre vielleicht erlaubt zu sagen, dieser Malki-Sedek war der erste bekannte Kabir (so hießen ja auch die Priester und Geweihte), dem das System bis in die vierte Zahl eröffnet war, das im Lauf der Zeiten zu vollendeter Klarheit bis in die Sieben- ja in die Achtzahl aufgeschlossen werden

sollte. Doch nur zweifelnd dürfen diese ältesten Verbindungen angedeutet werden. Zu sichtlich, um vom besonnensten Forscher ganz von der Hand gewiesen zu werden, sind jene Anzeigen doch auch wieder zu schwach, um eine eigentliche Behauptung auf sie zu gründen. Eine größere, in weiterem Umfang und von andern Seiten her geführte Untersuchung könnte jedoch ihre Kraft verstärken.

85) Von einem solchen System sagten dann auch wohl im Alterthum schon diejenigen, die es nicht bis zum Ende fortdachten oder verstanden, es sey nur Naturphilosophie. So Cicero de nat. D. I, 42: Praetereo Samothraciam eaque

— — quae Lemni
Nocturno aditu occulta coluntur
Silvestribus sepibus densa.

Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum. Sainte-Croix p. 356: „Clément d'Alexandrie avoue, que l'Epoptie étoit une espèce de physiologie", dazu Strom. IV, p. 164. Aber diese Stelle sagt etwas ganz anderes, nämlich: „die dem Kanon der Wahrheit (der christlichen Lehre) gemäße Naturphilosophie (Physiologie), eine Ueberlieferung höherer Erkenntniß, eher aber eine Epoptie zu nennen, fängt von der kosmogonischen Art der Untersuchung an, und steigt von da zu derjenigen auf, die göttliche Dinge betrifft".

86) Sainte-Croix p. 355.

87) Die Freigebigkeit mit den Erklärungen durch Betrug, Priestergaukelei u. s. w. ist gewiß bezeichnend für die letzte Zeit. Der Lüge werden Kräfte zugetraut, die man kaum der Wahrheit zuschreibt. So blödsinnig auch war das Alterthum nicht, wenn es gleich nicht mit vermeinter Schlauheit überall Täuschung witterte. Wenn nicht im Heidenthum etwas sehr Ernstliches und mehr, als man denkt, Wirkliches lag, wie konnte der Monotheismus so lange Zeit brauchen, seiner Meister zu werden? Erweiterte Erfahrung, die von Zeit zu Zeit manches begreifen lehrt, was unbegreiflich schien, ertheilte schon Warnungen

genug. Die neuste betrifft die tönende Memnonssäule. Mancherlei Thatsachen, z. B. das periodische Aufhören und Wiederkommen des Tons, auch daß offenbar mehrere solcher tönenden Säulen waren, Umstände, die kürzlich Jacobs in der ang. Abh. mit scharfsichtiger Gewandtheit zusammengestellt, hinderten nicht, Priesteranstalt dabei zu vermuthen. Nun kommen die gewiß unverdächtigen Franzosen, und siehe noch jetzt tönen beim Aufgang der Sonne die Granit-Blöcke des thebäischen Thals.

88) *Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ, γράφοντι.* **Ἓν τὸ σοφὸν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.** Clem. Al. Strom. L. V, p. 718. Vgl. Voß zu Virgils Landbau S. 808. Mahommedanisch darf der Monotheismus wohl heißen, der nur Einer Persönlichkeit oder einer ganz einfachen Kraft den Namen Gott zugesteht. Daß er nicht neutestamentlich, bedarf keines Beweises; daß auch nicht alttestamentlich, darüber s. Weltalter 1ster Theil [oben S. 272 ff.].

89) Vgl. Creuzer Vorr. zu IV, S. IV. Gefallen ist wohl dieses System weniger durch sich selbst als durch die abgeschmackten Anwendungen, eines Huetius z. B.

90) Ich sage: eines wissenschaftlichen Systems, nicht eines bloß instinktmäßigen Erkennens, etwa in Visionen oder im Hellsehen oder auf andere ähnliche Arten, die man sich heutzutag ausdenkt, da einige geradezu der Wissenschaft entsagen, andere wo möglich ein Wissen ohne Wissenschaft aufbringen möchten. Da übrigens das Daseyn eines solchen Ursystems, das, älter als alle schriftlichen Denkmäler, die gemeinschaftliche Quelle aller religiösen Lehren und Vorstellungen ist, im Text nicht eigentlich behauptet, sondern nur als eine Möglichkeit hingestellt wird, so wird es wohl verstattet seyn, dieser Ausführung wegen auf künftige, nicht einen Theil betreffende, sondern es selbst (das Ursystem) in seiner Ganzheit herzustellen suchende Forschungen zu verweisen, nach deren Mittheilung dann gegen die Annahme sich erklären mag, wer sie nicht als die wahrscheinlichste erkennen zu müssen glaubt.

91) Ohngefähr wie alle Kraft und Herrlichkeit des neueren

Europas aus den germanischen Völkern, mit denen die Pelasger überhaupt manche Züge gemein haben; ihre Wanderungen und die Urtheile, die von späteren Geschichtsforschern über beide ergangen (s. unter andern Larcher Chronol., Herodote T. VII, p. 277), sind nicht die stärksten derselben.

92) L. II, c. 52 extr.

93) *Δοκέω δ' ὦν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῖχθαι.* II, 50.

94) Daß die **Namen** der meisten Götter nach Griechenland aus Aegypten gekommen seyen, kann ohnehin nicht buchstäblich genommen werden. Vielleicht wenn Herodots Kenntnisse weiter sich ausdehnten, weit entfernt die griechischen Götternamen aus Aegypten abzuleiten, zweifelte er, ob die ägyptischen selbst ägyptischen Ursprungs seyen. Von Osiris war schon die Rede. Wer sich noch mehr überzeugen will, sehe die ebenso ungewissen als flachen Erklärungen an, die von ägyptischen Götternamen aus der koptischen Sprache seit Kirchers Zeiten, von Jablonsky, Georgii (Alphab. Tibet.), Zoëga und andern, gegeben worden sind. Wie unnütz also muß es erscheinen, ägyptische Etymologien noch weiter, auch auf griechische Namen, auszudehnen! Hievon nur Ein Beispiel an dem orphischen Erikapäos. Ehmals wollte man in ihm durch kabbalistische Rechnung den Schem hamphorasch (Jehovah-Namen) finden; das nennt Bentley ep. ad. Mill. p. 4 mit Recht aniles Cabbalistarum fabulas. Aber nun kam das ägyptische Vorurtheil. Münter allein in der ang. Abh. S. 34 Anm. gibt zwei Erklärungen. Noch mehrere kann man bei Creuzer III, 388 angeführt finden. Bentley, der den Namen doch nicht los werden kann und p. 90 zum zweitenmal auf ihn zurückkommt, begnügt sich zu bemerken, die Sylbe *κεπ* (nach der Lesart *Ἠρικεπαῖος*) könne nimmermehr weder griechisch noch lateinisch seyn. Darum habe er wohl gethan, den ineptis plerumque et cassis Etymologiis (nämlich aus griechischer Sprache) nicht nachzugehen; schwören wolle er, daß selbst Orpheus keine anzugeben wüßte. Ohne sich zu vermessen, könnte man dagegen schwören, eine (freilich nicht griechische) Etymologie anzugeben, die der unvergleichliche

Bentley selbst, wenn er von den Todten wiederkäme, als die wahre erkennen würde. Doch erwarte man darum nichts Außerordentliches, sondern nur etwas ganz Leichtes und Einfaches. Das Wort *'Ηρικαπαῖος* ist nicht mehr noch weniger als das hebräische אֶרֶךְ אַפַּיִם (Erec-Apaim), das Exod. 34, 6 und anderwärts als Name oder Prädicat des wahren Gottes vorkommt, oder, damit es noch ähnlicher sei, nach der chaldäischen Form (s. Buxt. Lex. p. 216) ארך אפין (Erik-Apain), welches den Langmüthigen, Mitleidigen, der weiten Herzens ist, bedeutet. Und das ist er ja, der Erikapäos, der mit Dionysos (s. Anm. 65) so viel Aehnlichkeit hat (*αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος*, sagt Proclus cit. ad Orph. fragm. ed. Gesn. = Herm. p. 466) *καὶ Φάνης καὶ 'Ηρικαπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται*), der Lebensgeber (*ζωοδοτήρ*, Malal. Hist. chron. p. 91), der weitherzige Gott, im Gegensatz mit dem engherzigen, der das Leben vielmehr verschließt, hindert. Es ist den Hellenisten zu verzeihen, wenn sie, immer die griechischen Herleitungen im Auge, den Etymologien nicht hold sind; auch Ruhnkenius hat sich nicht [nur] Einmal stark darüber erklärt. Doch sollte man nicht alle und aus jeder Sprache verschmähen, denn z. B. weder in kritischer noch in historischer Beziehung kann es unwichtig seyn, zu wissen, daß der orphische Erikapäos hebräisch oder alttestamentlich ist. Doch dieser Name ist ja bloß orphisch und beweist also nichts für ägyptische! Nun höre man Plut. de Is. et Os. p. 359. *Τὸ δὲ ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) τὸν ΟΜΦΙΝ εὐεργέτην ὁ 'Ερμαῖός φησι δηλοῦν ἑρμηνευόμενον.* Omphis also ein zweiter Name des Osiris? Hier weiß sogar Jablonski keinen Rath. Die Stelle muß verdorben seyn, gewiß hat Plutarch *'Ρόμφιν* geschrieben, denn nur für ein solches Wort läßt sich aus dem Koptischen die Bedeutung des Wohlthuenden herbeischaffen, Vocc. aeg. in Opusc. ed. te Water I, p. 184. Wenn man aber weiß, daß dasselbe Wort, aus dem oben der Erikapäos erklärt worden, auch (oder vielmehr ursprünglich) ארך אנפין (erik-anphin) geschrieben wurde, so wird man durch die sehr natürliche Abkürzung nicht nur den Namen, sondern auch die Bedeutung: der Wohlthätige, erklärt finden. Wir könnten nun noch weiter gehen; denn jener

Erik-appin verlangt ja auch seinen Gegensatz, einen engherzigen Gott; es scheint nicht schwer zu sagen, in welchem Namen dieser zu finden ist; aber dieß mag einstweilen hinreichen, nur aufmerksam zu machen. Der Zweifel, der in Ansehung der ägyptischen Götternamen geäußert worden, dürfte mit der Zeit wohl auch in Ansehung der indischen laut werden; versteht sich der bedeutendsten. Daß ein Volk die Namen der Götter, die es nicht selbst erfunden, nicht zu verändern gewagt, ist bei weitem mehr als das Gegentheil wahrscheinlich. Auch an die Namen war ein Zauber geknüpft, und was der allgemeine Aberglaube von Beschwörungsformeln hält, daß sie nur in der Sprache wirken, in welcher sie überliefert worden, galt wohl auch von Götter-Namen. So behielt Samothrake mit dem alten Dienst nicht nur die alten Namen, sondern auch in heiligen Gebräuchen gewisse Ausdrücke einer eignen alten Sprache (παλαιᾶς ἰδίας διαλέκτου) bis auf Diodors von Sicilien Zeiten, der diese Wörter zwar von den Autochthonen der Insul herleiten will (L. V, p. 357), die aber alle wahrscheinlich von der Art des Worts κοίης waren (Anmerk. 81). So behielt Eleusis die fremdlautende Entlassungsformul, so die Sabazien ihr Hyes Attes! näherliegender Vergleichungen nicht zu gedenken! Doch wozu auch nur dieses, da das Beispiel der beweglichen Griechen allein entscheidend ist, die selbst im freien dichterischen Gebrauch die Namen beibehielten, von denen Herodot (weit bestimmter davon redend als von der ägyptischen Herkunft) sich durch seine Untersuchungen überzeugt zu haben versichert, daß sie mit wenigen Ausnahmen (die auch nicht einmal alle Ausnahmen sind) den Griechen von den Barbaren gekommen.

95) Herodot. L. II, 49 extr.

96) L. II, c. 51.

97) Münter l. c. p. 30. Creuzer II, 285 ff. Jacobs über die Memn. Anm. 63.

98) L. III, c. 37.

99) Euseb. pr. ev. p. 38: „Saturn gab dem Poseidon und den Kabiren die Stadt Beryth zum Sitz". Es ist dieß die einzige mir bekannte Stelle, wo Poseidon und die Kabiren zusammen, aber unter-

schieden, genannt werden. Nämlich Poseidon ist der Kabiren, oder vielmehr sie sind des Poseidon Gegensatz. Er ist das blindlings Auseinanderwollende, Spaltende, Zertrennende; sie das Zusammenhaltende. Hephästos hält den Poseidon bewältigt, ihn selbst überwindet wieder ein anderer, der insofern κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως (Anm. 66); aber in einem ganz andern Sinn ist, als der zerstörende Poseidon. Spuren genug dieses Gegensatzes gibt der XXI. Gesang der Ilias. Gerade die Verbindung des Poseidon und der Kabiren in jener Stelle ist der Beweis der Urkundlichkeit der Angabe. Man erinnere sich, was Herodot eben auch über Poseidon sagt. Nach dieser Ansicht möchte auch was §. 5 in. des Textes erwähnt ist, noch eine tiefere Deutung zulassen. Insofern schiene mir die Bochartische Erklärung von Patäken noch immer vorzuziehen, wenn man als den Grundbegriff von בטח (wohl nicht unrichtig) firmus fuit, firmiter innixus est annähme. Patäken wären alsdann die festmachenden, die sichern Grund gebenden; Gegensatz von instabilis tellus, innabilis unda.

100) Gutberleth Diss. de Mysteriis Deorum Cabirorum, insert. ej. Opusc. Franeck. 1704. et Poleni Suppl. ad Thes. antt. Gr. et R. T. II, p. 824. Dieser übersetzt πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησιν durch fortis et robusti viri imaginem, ein Sprachgebrauch, für den er nichts anzuführen weiß, als Ez. 27, 11 nach der griechischen Uebersetzung des Aquila, wo πυγμαῖοι, meint er, dem Zusammenhang nach nur starke Männer bedeuten könne.

101) Creuzer, Dionysus p. 133 ss.

102) Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates.

Aen. II, 717.

103) S. die 72. Anm.

104) Wachter, Gloss. Germ. II, pag. 1989: Zwerg (Anglosax. dwerg, dweorh, Franc. duverch), Daemon silvestris montes et saxa inhabitans, vocem compellantibus reddens, et nescio quae arma fabricans, secundum Mythologiam Islandorum, cui nomen Edda. Verel. in Jnd. duergur et in plural. duergar, semidaemones, rupicolae, arte fabrili mirabiles. Gudmundo

Andreae in explicatione Voluspæ Stroph. VII. dwergi sic dicuntur a θεοῦ ἔργον; warum nicht geradezu von θεουργός? Ueber die Bergmännlein, Wichtlein u. s. w. läßt sich der wackere G. Agricola (s. über ihn v. Goethe's Farbenlehre II, S. 237) in der Abh. De Animantibus subterraneis (De re metall. libri XII, p. 491) deutsch übersetzt also vernehmen: „Von andern werden sie (die die Griechen Cobalos nennen) Bergmännlein genannt nach ihrem gewöhnlichen Leibesmaß, denn sie erschienen wie Zwerge dreier Spannen hoch, und zwar wie alte Männlein (seneciones), gekleidet wie die Bergleute, in einem gekappten Hemd und mit einem um die Lenden herabhangenden Schurzleder (wie Kabiren auf Münzen; Kabiren-Hammer und Schlägel fehlt in andern Beschreibungen auch nicht). Diese pflegen den Erzgräbern keinen Schaden zu thun, sondern schweifen herum in den Schachten und Gängen und scheinen alle möglichen Arbeiten vorzunehmen, da sie doch nichts thun. Bisweilen werfen sie die Arbeiter mit Steinchen, verletzen sie jedoch nie, wenn sie nicht gereizt und in ihrer Gaukel-Arbeit gestört werden. Weßhalb die Bergleute durch sie von der Arbeit nicht abgeschreckt, sondern als durch ein gutes Zeichen aufgemuntert werden, desto hurtiger und eifriger drauf zu setzen und stärker zu arbeiten". Auch aus Theophr. Paracelsus wäre viel von den Pygmaeis anzuführen, das er doch wohl nicht bloß aus seinem Gehirn, sondern aus gemeiner Volkssage genommen. Ob er ihnen gleich manches Böse nachsagt, rühmt er sie doch auch wieder als solche, „die oft unsre Warner, Wächter und Beschützer sind in großen Nöthen, helfen oft einem außer Gefängniß und dergleichen Hülfe mehr". Den böhmischen Gebirgsbewohnern kommen sie bis in die Häuser als wahre lares familiares oder lemures, daß man sie unter der Erde kann hämmern und schmieden hören, deßhalb heißen sie dort und in angrenzenden deutschen Ländern auch Hausschmiede. S. Balbin. Misc. hist. Boh. L. I, p. 45. In dieselbe Classe gehören die ebenfalls von Agricola p. 492 erwähnten daemones, qui quotidie partem laboris perficiunt, curant jumenta, et quos, quia generi humano sunt aut saltem esse videntur amici, Germani Gutelos appellant (Χρηστοί heißen

auch die Kabiren, Macrob. III, 4; vielleicht auch jene ältest. Penaten die Theraphim, nach dem arab. ترف). Aus einem alten Wörterbuch führt Scherz, Gloss. Germ. med. aev. II, pag. 2011 an: „wichtelein, wichte, schretlein penates“. Die sanftmüthigen heißen vorzugsweise Kobeln, Kobolde, ein Wort, das schon Agricola und nach ihm Wachter u. a. vom griech. *Κόβαλος* herleiten. Nun sagt Is. Vossius ad Hesych. voc. *Κάβαυροι* not. 12. „*Κάβαυροι*, *Κάβειροι*, *Κόβαροι*, *Κόβαλοι* (wohl auch das bei Hesych. gleich darauf folgende *κόβειρος*) ejusdem omnia videntur naturae“. Bei den unzähligen Beispielen der Verwechselung von R und L ist nicht zu zweifeln, daß *κόβαλοι* für *κόβαροι* gesetzt wird; und daß dieß mit *κάβειρος* einerlei Etymon habe, ist ebensowenig zweifelhaft. Hierdurch ist also die in den Vorstellungen nachgewiesene Verbindung auch in den Namen aufgezeigt. Oft genug während dieser Untersuchung hat sich der ebenso nahe als tief eingreifende Bezug zwischen den Kabiren und den Laren und Manen dargeboten (vgl. Arnob. adv. Gent. III, p. 124 ed. Lugd. Bat.), aber wir mußten uns einschränken.

105) Die Spur einer solchen Vorstellung könnte man in dem Namen Anaces (*Ἄνακες*) suchen wollen; denn wie dem auch sey, die einzig wahrscheinliche Erklärung dieses erst später in Anactes verwandelten Worts (s. Cic. de n. D. III, 21) liegt in den Enakim der Vorzeit, Deut. 1, 28. In der nordischen Fabel und Dichtkunst finden sich meist, wo Riesen, auch Zwerge. Wer denkt nicht an das „viel starke Gezwerg“, das zugleich mit den Nibelungen-Recken der Schätze und Burgen hütet und dem nebst großer Stärke Zauberkraft inwohnt?

106) *Πυγμαῖος* wird von *πυγμή*, einer Faust hoch, erklärt. *Δάκτυλοι* sind Finger.

107) Söhne Sydyks (Anm. 84) und Dios-Kuren ist einerlei Name. Aber derselbe Name ist ja noch urkundlicher in jenen בני האלהים Gen. 6 vorhanden (daß darunter Söhne des höchsten Gottes gemeint sind, zeigt das ה emphat. vor אלהים). Von diesen erzählt das älteste Geschichtswerk: „Und die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen, daß sie schön waren, und nahmen sich zu Weibern, die

ihnen gefielen", worauf in demselben Zusammenhang folgt: „In jenen Tagen waren Nephilim (Riesen) auf der Erde, zumal nachdem die Söhne Gottes sich mit den Menschentöchtern verbanden und sich Kinder zeugten. Dieß sind die Gewaltigen, die Männer des Namens (die Berühmten) von Urzeiten der Welt her". Es ist doch etwas ganz Wunderbares um diese Stelle, mag sie nun für mythisches Bruchstück nach der beliebten Weise oder für Geschichte genommen werden. Will man nicht den ungereimten jüdischen Fabeln Glauben beimessen, so kann man בני האלהים nur von Verehrern des wahren Gottes erklären, die gleichsam als abgesondert von den übrigen Menschen und als ein eignes Geschlecht vorgestellt werden. Es waren also so zu reden die Eingeweihten der ersten und ältesten Mysterien; von Anfang an war etwas abgeschlossen, nur einem Theil des Menschengeschlechts vertraut, das sich erst allmählich wie von einem Mittelpunkt aus verbreiten sollte. Ist es nicht auffallend, daß aller höhere und bessere Glaube gleich anfänglich in Griechenland und sonst unter der Form von Geheimlehren auftritt? Augenblickliche und örtliche Ursachen lassen sich doch nicht immer und überall denken, sondern das Geheimniß, die Abgeschlossenheit schien, gleich ursprünglich und vom Anfang her, zugleich mit der Sache selbst gegeben. Söhne des höchsten Gottes wurden jene Inhaber der ältesten Geheimlehre, wie die in ihrem Ursprung offenbar menschlichen Zwillinge Dios-Kuren wurden und zuletzt selbst unter die Kabiren übergingen. Von diesen höheren Naturen stammen die ersten menschlichen Heroen, die Nephilim (Niflungen?), die gewaltig waren, solange sie lebten und noch in der Unterwelt (Niffelheim der altnordischen Mythologie?) groß und berühmt sind, s. Es. 14, 9. Jeder mag suchen diese wunderbaren Anzeigen so gut er kann weiter zu verknüpfen, aber sehr natürlich ist doch, sich nach einer Erklärung der so allgemeinen Mysterien-Form schon in den ältesten Zeiten umzusehen. Was war auch die strenge Absonderung des jüdischen Volks anders als eine den Mysterien ähnliche Anstalt, nur daß sie nicht zwischen Menschen desselben Volks, sondern zwischen einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erst das Christenthum sollte alle Schranken aufheben.

108) Nämlich aus dem hebr. כַּבִּיר, mächtig, stark. Der für diese Erklärung Stimmenden ist eine große Anzahl, Scaliger ad Varr. und ad chron. Euseb. Gerh. Voss. de Idolol. p. 173. Bochart G. S. Grotius in Schol. ad Matth. 4, 24. Selden de Diis Syris Synt. II. p. 287. 361. Marsham canon. chron. p. 35. Gutberleth l. c. und alle Neuern. Die Hauptzweifel gegen diese Erklärung sind, daß die unbedingte Bedeutung von mächtig, wenigstens ohne das Arabische zu Hülfe zu nehmen, nicht erweislich ist; überall scheint es nur den Begriff des durch Ueberfluß Mächtigen und Starken anzudeuten, s. Job. 31, 25. 8, 2. Entscheidender ist die vermißte proprietas verbi, indem es von göttlicher Stärke und Größe niemals gebraucht wird. Man könnte das verwandte גבר zu Hülfe nehmen, wovon גִּבּוֹר in der Zusammensetzung mit אל gebraucht wird; Gebhurah ist eine von den Eigenschaften Gottes 1 Par. 29, 11 und eine der zehen Sephiroth; 2 Sam. 22, 11 übersetzt Targ. Jon. die Worte (Jehovah fährt) auf dem Cherub durch בגבורתיה, entweder nach dem Sinn oder zufolge des syrischen ܟܒܝܪ, das ein Wörterbuch durch fortis, validus erklärt. Allein das Wort, das eigentlich dem Kabir entsprechen sollte, Gebhir, hat keine Beziehung auf göttliche Kraft. Spencer. de leg. vet. Hebr. ritualibus II, p. 848 erinnert bei den Cherubim an die Kabiren; das Gemeinschaftliche scheint ihm die Stärke. Es ließen sich aber wohl nähere Beziehungen auffinden. Wie sie auch immer gestaltet seyn mochten, jene räthselhaften Wesen, beschrieben werden sie als Gestalten, über denen der höchste Gott ruht, s. 1 Sam. 4, 4, also als untergeordnete Wesen, als Camille, wenn man sie menschlich nehmen wollte, denen jedoch ebenfalls mächtige Kräfte inwohnen. Auf den ungefähren Gleichlaut wird sich niemand berufen wollen; der erinnerte eher an die nächsten Verwandten der Kabiren, die Korybanten; ein Name, der nicht leicht anderen als morgenländischen Ursprungs seyn kann.

109) In Augurum libris Divi potes sunt, in Samothrace *θεοὶ δυνατοί*. Varro de l. l. L. IV. Vgl. Cassius Hemina bei Macr. Sat. III, 4; eine Menge Inschriften, wovon einige bei Gutberleth.

110) Auffallend ist immer die Wortverbindung Aen. III, 12:

— — — feror exul in altum
Cum sociis, natoque, Penatibus *et* Magnis Dîs.

Das et declarative genommen ist matt. Es bleibt nichts übrig, als Penates für die den großen Göttern Vorangehenden (insofern von ihnen Unzertrennlichen, aber doch Verschiedenen) zu nehmen, womit auch die allein wahrscheinliche Etymologie (s. Anm. 72) übereinstimmt.

111) Der Hauptbeweis dieser Behauptung liegt in den Namen und der Aufeinanderfolge. Daß sie aber allgemein für zauberkräftige Naturen angesehen worden, dafür nur einige Nachweisungen! Unmittelbare Abkömmlinge der Kabiren, Korybanten oder Samothraker (dieß nimmt er alles für gleichbedeutend) sind nach Sanchuniathon, Euseb. p. 36, die die Kenntniß der Kräuter, Heilung giftiger Bisse und die Beschwörungen zuerst erfunden. Strabo L. X, p. 466 sagt, nach einigen seyen die Korybanten, die Kabiren, die Idäischen Daktylen und die Telchinen einerlei, nach andern Verwandte und nur durch geringe Unterschiede voneinander getrennt. Von den Idäischen Daktylen aber sagt Schol. Apoll. Paris. L. I, v. 1131: γόητες δὲ ἦσαν καὶ φαρμακεῖς; und auch hier war Zauber und Gegenzauber. Nämlich die linken, wie Pherekydes lehrte, waren unter ihnen die γόητες, die den Zauber knüpfenden, die rechten aber die den Zauber lösenden. Einige lehrten, die rechten (Finger, Daktylen) seyen männlich, die linken weiblich. Von denselben sagt der euhemerisirende Diod. Sic. V, p. 392, da sie Zauberer gewesen, haben sie sich der Beschwörungen, Einweihungen und Geheimlehren beflissen und auf Samothrake verweilend die Einwohner durch dieß alles in nicht geringes Erstaunen gesetzt, fast gleichlautend mit manchen Erzählungen von Othin und seinen Gesellen. — Ueber die Zauberkräfte der Telchinen s. Diod. V, c. 55 Strab. XIV, p. 653 extr. Hesych. h. v. u. a.

112) Schon wegen dieses erwiesenen Grundbegriffes (der ihrer Natur nach Untrennlichen) war von der vermeinten Entdeckung verschiedener Epochen in der Geschichte des samothrakischen Dienstes kein Gebrauch

zu machen. Sainte-Croix p. 28 ss. behauptet, es seyen in S. nur zwei Gottheiten verehrt worden (Himmel und Erde); darauf seyen ägyptische und phönikische Vorstellungen hinzugekommen; hierauf habe man angefangen, die alten samothrakischen Gottheiten mit den griechischen zu verwechseln, aus der einen sey Ceres geworden, aus der andern Proserpina, aus der dritten Pluton, aus der vierten, erst von Aegypten hergekommenen, Mercur: eine dritte Epoche will er aus der Stelle des Plinius (Anm. 46) herausbringen. Das Gelindeste, was sich darüber sagen läßt, ist, daß es lauter willkürliche und unerwiesene Vorstellungen sind. Er versichert zwar: „Diodore nous dit en termes claires, que le culte de Samothrace fut restauré, mais que les raisons de cet événement n'étoient connues, que des seuls adeptes“, und dazu Diod. L. V, c. 49. Wahrscheinlich ist die Stelle c. 48 gemeint (*Δία — παραδεῖξαν αὐτῷ (τῷ Ἰασίωνι) τὴν τῶν μυστηρίων τελετήν, πάλαι μὲν οὖσαν ἐν τῇ νήσῳ, τότε δέ πως παραδοθεῖσαν, ὧν* (sc. *μυστηρίων*) *οὐ θέμις ἀκοῦσαι πλὴν τῶν μεμυημένων*, wo die lat. Uebersetzung hat: ritus antea quidem in insula receptos, sed tum traditione renovatos. Ebensowenig zu benutzen war der Heynesche Fund, Exc. IX. ad Aen. II: „quae, ut simpliciora, ita probabiliora habeo, haec sunt, magnas intercessisse mutationes harum religionum; ab initio fuisse Coelum et Terram; postea accessisse duos alios: nunc quatuor ista numina, domesticis nominibus insignita (der Schol. des Ap. nennt sie noch mit ihren ältesten Namen), interpretatione varia ad diversos Deos Graecorum referri coepisse: igitur in illis memorari videas Cererem et Proserpinam, Haden et Mercurium, ab aliis Bacchum et Jovem; etiam Vulcanum in iis quaesitum, item Cybelen; nec improbabile fit, adscita fuisse haec ipsa sacra seriori aetate“; also im Grunde eben das, was Sainte-Croix. Dieses atomistische Verfahren, etwas, das als ein Ganzes nicht begreiflich scheint, durch Zusammenstückelung zu erklären, sollte sich wenigstens immer auf gründliche Beweise stützen. **Aber wenn Athenion z. B., bei Schol. Ap. l. c., von nur zwei Kabiren spricht, geschieht es auf eine Art, die zeigt, daß er vom Eigentlichen**

nicht redet oder es nicht kannte, die zwei Kabiren sind ihm Jasion und Dardanos. Und doch führt ihn Sainte-Croix als Gewährsmann dafür an, daß nur zwei Gottheiten gewesen. Sind Jasion und Dardanos vielleicht auch Coelum und Terra? Höchst lehrreich dagegen sind Varros Aeußerungen, aus denen, weil leichthin gelesenen oder wenigstens mißverstandenen, eigentlich zuerst jene Meinung aufgebracht worden, in S. habe man anfänglich nur zwei Gottheiten verehrt. So lautet die Hauptstelle im Zusammenhang L. IV, p. 17: Immortalia et mortalia expediam, ita ut prius, quod ad Deos pertinet, dicam. (Aus dieser praefatio erhellt, daß die zunächst folgenden Worte eigne Philosophie des Varro sind.) Principes Dei Coelum et Terra. Hi Dei iidem, qui in Aegypto Serapis et Isis et iste Harpocrates digito (qui) significat (hier wird den zweien gleich eine dritte beigesellt; ob diese Worte der Vers eines Dichters, etwa des Lucilius, sind, oder eigne des Varro, ist gleichgültig — iidem), qui sunt Taautes et Astarte apud Phoenicas, ut idem principes in Latio, Saturnus et Ops. Terra enim et Coelum, ut Samothracum initia d o c e n t, sunt Dei magni et hi, quos (modo) dixi multeis nominibus. Nam neque, quas Ambracia (so hat die römische Handschrift; vulg. Samothracia, offenbar gegen den Zusammenhang, der auch Scaligers Imbrasia zurückweist) ante portas statuit duas virileis species aheneas, Dei magni, neque, ut volgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux; sed hi (scil. Samothraces Dii sunt) mas et femina (also verschieden von jenen in Ambracia zu sehenden zwei männlichen Gestalten), et hi (s. iidem), quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt (scil. hi, potes dicti) pro illeis, qui in Samothrace θεοὶ δυνατοί. Haec duo, coelum et terra, quod Anima et Corpus, Humidum et Frigidum". Die recht gelesene Stelle sagt offenbar nur dieses: Himmel und Erde sind die ersten, alles anfangenden, Gottheiten; diese werden in Aegypten durch Serapis und Isis, in Phönikien durch Astarte und Taaut, in Samothrakien ebenfalls durch eine männliche und weibliche Gottheit repräsentirt. Varro sagt also nicht einmal, die Zweizahl sey die älteste Form der

Lehre (Creuzer II, 291 Anm.), sondern nur die principes Dei seyen zwei; gesetzt, es war wirklich seine Absicht, alle Gottheiten auf eine ihnen zu Grunde liegende Zweiheit philosophisch zurückzuführen, so ist doch zwischen zwei ersten oder allen zu Grunde liegenden Gottheiten und zwischen zwei zuerst allein angenommenen ein deutlicher Unterschied. Daß die gegebene Erklärung von principibus Deis (anfangenden Gottheiten) nicht aus der Luft gegriffen ist, erhellt aus folgenden auch für sich merkwürdigen Stellen, und die manchem auch neuerlich kund gewordenen Mißverstand heilsame Arznei seyn könnten. „Saturnus unus est de principibus Deis" (apud August. de Civ. Dei L. VII, c. 9). „Saturnus pater a Jove filio est superatus" (l. c. 19). „Juppiter Deus est habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo. Ei praeponitur Janus, quoniam penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. Merito ergo rex omnium Juppiter habetur. Prima enim *vincuntur* a summis, quia, licet prima *praecedant* tempore, summa *superant* dignitate". ib. c. 19. Zu vergleichen ist damit der Ausdruck Jovis consiliarii et principes in den unten Anm. 115 angef. Worten. Diese letzten Stellen des römischen Gelehrten möchten wohl auch Licht geben, inwiefern einige wie Schol. Apoll. l. c. erwähnt, sagen konnten, es gebe vorzugsweise (so muß wohl *πρότερον* übersetzt werden, wenn man es nicht auf *φασί* bezieht) nur zwei Kabiren, Zeus, den älteren, und Dionysos, den jüngeren (von beiden); die einzige Stelle, die man für die ursprüngliche Zweizahl, doch nicht von Coelum und Terra, anführen könnte. Die dieß sagten, (es waren nur einige) hatten aus dem Tiefsten geschöpft. Hier kann nämlich nicht der erste Dionysos (s. Anm. 80), sondern nur der höchste gemeint seyn, dem selbst Zeus vorangeht. So ließ sich wohl sagen: es gebe eigentlich nur zwei Kabiren; denn diese zwei waren die höchsten, auf die alles hinausging, die gleichsam allein übrig blieben, a quibus, mit Varro zu reden, reliqui omnes superabantur. Aus den zuletzt angeführten Stellen des Varro folgt wohl auch, daß wenigstens in dem Buch (de Diis select.), aus dem sie genommen sind, mit principibus oder primis

Diis zugleich höhere, jene, wie er sagt, überwindende, anerkannt waren, es folgt also, daß er die Reihe fortgesetzt dachte und nicht einmal in seiner Philosophie bei der Zweizahl stehen blieb. Hinwiederum konnte ihn diese Fortsetzung nicht hindern, doch wieder alles (die ganze Reihe) auf den Grundgegensatz von Männlichem und Weiblichem dualistisch zurückzuleiten. Denn alle Philosophie wird auf eine solche allein zu Grunde liegende Zweiheit geführt, ohne darum zu behaupten, daß nur zwei Wesen seyen. Auch nennt er anderwärts (Augustin. l. c. c. 27) Coelum et Terram nur die duo principia Deorum, und Augustinus sagt von ihm nur (c. eod. in.): „Vir doctissimus et acutissimus Varro hos omnes Deos in coelum et terram redigere ac referre conatur". Er macht ihm dort (p. 62 in. ed. Paris.) den, jedoch wahrscheinlich auf Mißverstand beruhenden, Vorwurf: istum in libro selectorum Deorum rationem illam trium (nicht duorum) Deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Dieß bezieht sich auf folgende Ansicht, die wir ebenfalls durch Augustinus (ebendas.) als Varronisch kennen, und die sich mit dem Gedanken, alles auf eine Zweiheit zurückzuleiten, gar wohl verträgt. „Ducitur (Varro) quadam ratione verosimili, coelum esse quod faciat, terram quae patiatur, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam. — — Hic etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur, eaque se, quae nec suis nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim, se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud significare coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat Ideas". Hier behauptet Varro entschieden die Drei= nicht die Zweizahl in den samothrakischen Vorstellungen. Es leidet auch keinen Zweifel, daß aus den angegebenen drei Grundbegriffen die ganze Reihe zu entwickeln, oder umgekehrt, die ganze Folge der Zahlen auf die Dreiheit zurückzubringen ist (redigenda; wie es oben ausgedrückt wurde). Nämlich alle kabirischen Wesen sind nur fortdauernde Steigerungen, so daß dieselbe Zahl oder Persönlichkeit in verschiedenen Potenzen wiederkehrt, alle Zahlen demnach auf gewisse, und zwar unstreitig drei, Grundzahlen zurückkommen. So

ist jene Dreiheit das (wie er sich ausdrückt) de quo, das a quo und das secundum quod aliquid fiat, offenbar eben die Reihe, welche die drei ersten samothrakischen Gottheiten wirklich bilden. Demeter-Persephone (in der wahren Zählung gelten beide nur für Eins) ist das de quo, Dionysos das a quo, Kadmilos das secundum quod aliquid fit, und der unbefangene Forscher wird gerne gestehen, daß die Varronische Auslegung für das Ganze unserer Ansicht keine geringe Bestätigung ist. Jene allen zu Grunde liegende Dreizahl kann indeß fortschreitend sich wiederholen, und so wie die Drei Persephone, Dionysos, Kadmilos seyn können, so können sie auch Juno, Jupiter, Minerva seyn, wie sie Varro gleich nach der eben angeführten Stelle erklärt. Varros Aeußerungen verdienten wohl diese ausführliche Erörterung. Was ein solcher Mann, der Gelehrteste nicht nur seines Volks, sondern vieler Zeiten, und der an Ort und Stelle, bei noch bestehendem samothrakischem Dienst, alles aufs genaueste erforscht hatte, über Sinn und Bedeutung desselben urtheilte, das ist wohl auch jetzt noch entscheidend. Zugleich wird dieses hinreichen zum Beweis, daß die Angabe, es seyen von Anfang nur zwei Kabiren gewesen und die andern erst in der Folge zufällig dazugekommen, alles geschichtlichen Grundes ermangelt, daß also nicht einmal nöthig ist, deßhalb an das übrigens sehr Wahrscheinliche zu erinnern, daß nicht allen alle Zahlen (oder Grade) mitgetheilt und vielen vielleicht wirklich nur zwei Persönlichkeiten bekannt wurden. Aber der das System zuerst besaß, mußte es ganz besitzen, durch Zusammenstückelung konnte es nimmer entstehen. Die Kabirenreihe bildet eine unauflösliche Folge, sie ist ein seiner Natur nach untheilbares System.

113) Diese Wurzel ist חבר, consociavit, conjunxit se. Davon חֲבֵרִים socii, und zwar mit dem bestimmten Begriff, daß mehrere wie Ein Mann sind. So die entscheidende Stelle Jud. 20, 11. כאיש אחד חברים. Dieses ist die gewöhnliche Form. Aber auch חבירים kommt vor, in einer gleich anzuführenden Stelle. Den beiden Formen scheint die doppelte griechische Schreibung, *κάβειροι* (Caberi; in gedruckten Büchern sieht man wohl auch *καβήρους*) und *κάβιροι* zu entsprechen. Es wäre daran genug, aber folgende Stelle eines jüdischen

Buchs beweist noch auf ganz besondere Weise die Eigentlichkeit des Ausdrucks; vom Metatron, den wir schon als den kabbalistischen Kadmilos kennen gelernt, heißt es (Eisenm. entd. Jud. II, S. 401) הנער מטטרון שהוא גבוה מחביריו תק שנה, „der Knabe Metatron, der 500 Jahr (auch dieser Ausdruck nicht unbedeutend) höher ist als seine Chabbirim, d. h. als seine Genossen, Gesellen". Kaum enthält man sich an die sächsische Abschwörungsformel zu denken, in Eccard. monum. catech. p. 78: „end eo forsacho — — Woden end Saxn-Ote, ende allen unholdum, the hira genotas sint", allen Unholden, die ihre Genossen sind. Ich weiß nicht, welche Meinung gerade in Lehrbüchern oder andern nach herrschenden Ansichten eingerichteten Schriften über die jüdische Philosophie oder Kabbala angenommen ist; aber so viel getraue ich aus noch ziemlich oberflächlicher Bekanntschaft mit derselben zu beweisen, daß sie Trümmer und Ueberbleibsel enthält, sehr entstellte, wenn man will, aber doch Ueberbleibsel jenes Ursystems, das der Schlüssel aller religiösen Systeme ist, und daß die Juden nicht ganz unwahr reden, wenn sie die Kabbala für Ueberlieferung einer Lehre ausgeben, die außer der in den schriftlichen Urkunden vorhandenen, geoffenbarten (eben darum offenbaren), als umfassenderes, aber geheimes, nicht allgemein mitgetheiltes noch mittheilbares, System vorhanden war. Sehr erwünscht muß daher dem Kenner die eben von Wien kommende Ankündigung eines hebräisch-rabbinischen Werks erscheinen, das alle Lehrmeinungen des Ben Jochoi, Verfassers des ebenso berühmten als wichtigen Werkes Sohar, aus den Quellen zu sammeln verspricht. Möchte ein jüdischer oder anderer Gelehrter Unterstützung genug finden, den ganzen Sohar herauszugeben und auch andere Quellen zu öffnen! Es ist fast traurig zu sehen, wie man auch in diesen Forschungen von den wahren Quellen so ganz sich abgewendet hat. In Aegyptens selbst dunkeln und unenträthselbaren Hieroglyphen hat man den Schlüssel alter Religionen suchen wollen, jetzt ist von nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die hebräische Sprache und Schriften, zuvörderst des A. T., in welcher die Wurzeln der Lehre und selbst der Sprache aller alten religiösen Systeme bis ins Einzelnste deutlich

erkennbar sind, liegen unerforscht. Sehr zu wünschen ist, daß diese ehrwürdigsten Denkmäler bald aus den Händen bloßer Theologen in die der reinen Geschichtforscher übergehen, da sie hoffen dürften, dieselbe unbefangene Würdigung zu erfahren, und als Quellen doch wenigstens ebenso viel zu gelten als die Homerischen Gedichte oder Herodots Erzählungen. Es soll damit nicht gesagt seyn, daß der rein geschichtliche Forscher und der Theolog nicht in Einer Person vereiniget seyn könne. In diesem muß doch zuletzt alles zusammentreffen. Aber vorerst wird es schwer halten, obwohl man anfängt allgemein einzusehen, daß Dogmen mit Gewalt hinein und sie mit Gewalt heraus erklären, in der wahren Schätzung keinen Unterschied macht, nur daß das Letzte, wie alles bloß negative Verfahren, viel eher zur Unduldsamkeit und zur Seichtigkeit führt, als das erste, welches wenigstens ein positiv verbindendes, Zusammenhang suchendes Bestreben ist. Der Name Kabir, oder eigentlich Chabir ist ein alttestamentliches Wort, das zugleich untheilbare Verbindung und magische Verkettung ausdrückt. Das bekannte חֹבֵר חָבֶר Deut. 18, 11 heißt, wörtlich und barbarisch übersetzt, nectens nexum, consocians consociationem, aber der Sinn ist, magicam exercens artem, incantator; daher auch חֲבָרִים schlechtweg incantationes, Es. 47, 9. 12. Diese mit dem Wort חבר חבר verbundene Bedeutung läßt sich nicht denken ohne eine Vorstellung, ähnlich oder gleich der, die dem System der Kabiren zu Grunde liegt. Bei den vielen Bemühungen, die Bedeutung des Kabiren-Namens zu enträthseln, mußte wohl auch einer oder der andere auf jene Wurzel fallen. Der Erste, soviel ich weiß, Anton. Astorius in Diss. de Diis Cabiris, Venet. 1703., insert. Poleni Suppl. etc. T. II, p. 873 ss. Er begnügt sich aber §. XI mit der Bedeutung von Zauberern, die חברים heißen, quia se jungunt daemonibus, und beweist dann mit Anwendung der Anm. 111 erwähnten Stellen, doch nicht ohne manche Verworrenheit, die Kabiren seyen (weder die Penates Dii, noch Dämonen, noch Naturgottheiten im Varronischen Sinn, sondern) bloße menschliche Zauberer gewesen, welche den Menschen zuerst den Götter- und Dämonendienst, die Mittel sie zu gewinnen und zu zwingen gelehrt haben, darauf aber

selbst für Götter gehalten worden seyen. Dem Adr. Reland, Diss. de Diis Cab. in ej. Dissertt. misc. I, pag. 191 ss., war bei Durchlesung der Schrift von Astori eingefallen, daß man Cabiri nach jenem hebräischen Wort wohl auch durch juncti, socii, übersetzen könne, wobei sich ihm gleich die Dioskuren, *Δίδυμοι*, Gemini, socialia sidera, glücklich anboten. Aber bald störte dieß Glück, daß außer den Dioskuren auch Ceres, Proserpina, Pluto, Mercur Kabiren sind; es wird ein Versuch gemacht, auch in diesen etwas zu finden, wodurch sie socii sind, es findet sich, daß sie alle *θεοὶ χθόνιοι* sind und mit den Todten beschäftiget, aber auch Zeus und nach Dionys. Hal. Arch. I, 3 auch Apollo sind Kabiren, hier hört also die Erklärung auf, von der zugestanden wird, sie tauge nur, wenn man sich mit einem für die Dioskuren und jene Deos inferos zugleich passenden Etymon begnügen wolle, für alle aber passe גבירים, denn das drücke Deos potes aus. Sehr natürlich wäre die Erwartung, Spuren des Kabirennamens auch in andern morgenländischen Sprachen zu finden. Zunächst bietet sich an, was Buxt. Lex. chald. talm. p. 704 erwähnt. „In Talmud saepe vocantur Sacerdotes Persarum חברים, vel Persae in genere ita vocantur, ut in Jevammoth fol. 63, 2. Ad Ps. 14. „dicit stultus in corde suo“ R. Jochanan dixit אלה חברים Isti sunt Chaverim. Gloss. חברים, i. e. Persae impii, qui non agnoscunt gloriam Israëlitarum. — — Dixit R. Immi ad R. Levi: Ostende mihi Persas; dixit: Similes sunt exercitibus (? צבאות) domus Israëlis: ostende mihi חברין; dixit: Similes sunt Angelis vastatoribus etc. Baal Arach scribit: Persae vocabant Sacrificulos sive Sacerdotes חברים et fuerunt isti חברים pessimi graviterque affligentes Israëlem“. Eben dahin gehört, was Hyde II. r. v. P. p. 365 anführt: Origenes contra Celsum meminit *Περσῶν ἢ Καβείρων*. Wie man nun in jenen Chabherin, welche die Perser selbst und ihre Priester seyn sollen, nicht umhin kann, die jetzt noch so genannten Gheberu zu erkennen, so muß auch wohl dieser Name zuletzt mit dem Kabirennamen einer und derselbe seyn. Ganz eigen ist die von Creuzer II, 287 aus Foucher sur la rel. des Perses, Ac.

des Inscr. T. XXIX und Anh. zum Zend-Avesta I, 217 angeführte Meinung: Kabiren seyen nichts als Gabirim, starke Männer; Menschen oder Götter, die mit Schmieden und Bearbeiten der Metalle sich abgeben. Nach der Parsischen Feuerreligion waren die Schmiede unrein, weil sie das Feuer entweihten. Daher der verächtliche Begriff, der mit dem Wort Ghebr verbunden war und bis auf den heutigen Tag im ganzen Morgenlande fortdauert. Also Ghebern sind eigentlich Schmiede, die das Feuer verunreinigen, und mit diesem Namen werden eben die belegt, welche der alten Parsenlehre treu das Feuer heilig halten und anbeten, und die ihnen diesen verächtlichen Namen beilegen, sind die muhammedanischen Perser, die also wohl das Feuer für heilig achten! Oder werden die Anbeter des reinen Feuers, bloß um sie zu ärgern, Schmiede genannt, welche ausgesuchte Bosheit! Erträglicher drückt sich Hyde aus: Alterum a Mahommedanis (et ante eos ab aliis) hinc populi (veterum Persarum reliquiis) impingitur Epitheton Ghebr s. Guebr, i. e. in genere Infideles, in specie Ignicolae. Er scheint doch anzunehmen, daß die altgläubigen Parsen nicht von den Muhammedanern erst den Namen erhalten. Doch weil er heutzutag eine nachtheilige Bedeutung hat, glaubt er den Namen von jeher verächtlich gebraucht. Da aber das Wort گبر nach muhammedanisch-persischen Wörterbüchern nichts anderes als eben ignicola bedeutet, so kann es wohl im Munde der Muhammedaner verächtlich, den Parsis selbst nur ehrenwerth seyn. Unstreitig ist es ihr uralter Name, der in der persischen Sprache so wenig als مغ ein Etymon hat, also auf einen auswärtigen Ursprung hindeutet, der nirgends als in חבר zu finden ist. Eine Religion des Feuers und der Feuermagie ist auch der Kabirismus, der jedoch in Persien verschiedene Umwandelungen erlitt, bis er durch die letzte von Zoroaster unternommene sich in das Licht- und Feuergesetz Ormusd's verlor. Der sonst unter den Türken auch für Juden und Christen gebräuchliche Name Gaur hat mit dem der Ghebern nichts gemein, er ist verdorben aus Kafur, Plural. von كافر, infidelis, s. Langlès zu Chardin Voy. en P. VIII, p. 356 not. Unter den Handschriften des Musei Borgiani befindet sich die Uebersetzung eines

indischen Buchs, Mulpanci genannt, welches der Uebersetzer P. Marco a Tumba durch libro della radice o libro del fondamento erklärt; in diesem soll der besondere Lehrbegriff der cabiristischen Sekte Indiens enthalten seyn. S. P. Paulini a St. Barth. Mus. Borg. Vel. Codd. Mss. p. 158. Eine deutsche Uebersetzung des ersten Gesangs, vom Herrn Bischof Münter mitgetheilt, findet sich im III. Band der Fundgruben des Orients. Es ist aber nicht viel mehr daraus abzunehmen, als was schon Georgii, Alph. Tibet. p. 98, sagt: „Brahmanes Cabiritarum Verbo vim creandi tribuunt" und P. Marco bei Paulin. p. 161: Li Cabiristi non credono altro Dio, che la virtù generativa, che dicono essere in ogni cosa del mondo. Von Lehrsätzen, die eine besondere Verwandtschaft mit dem Kabirensystem beurkundeten, keine Spur! Da nun auch vom P. Paulino p. 159 der indische Name durch Cabì vel Cavì ausgedrückt wird, so kann nur ein indisch Gelehrter wissen, inwiefern daraus Cabiriten oder eine Cabiristische Sekte Indiens gemacht werden kann. Das sanskredamische Cavì oder Cabì bedeutet nach P. Paul. so viel als homo doctus, poëta, und dann ferner theologus; sapiens. Damit würde die Talmudische Bedeutung von חבר übereinstimmen, Buxt. p. 703. 704: „Doctoribus Hebraeorum priscis dicebatur חבר Magister s. Rabbi recens creatus — sed generaliter etiam idem quod תלמיד חכם; Doctor s. sapiens. Hinc in libro Cosri sapiens ille, qui Regi Persarum interroganti respondet, vocatur חבר"; auch das arab. خبر scivit, cognovit, wovon خبير sciens, gnarus, selbst in der Bedeutung von omniscius, qui et praeterita et futura novit, der alle Dinge im Zusammenhang kennt, Beiwort von Gott. Indisch-Gelehrte mögen Aufschluß geben, inwiefern das indische Cabì oder Cavì wirklich einen Bezug zu diesem Worte hat.

114) Hieraus erhellt wenigstens, wie ungewiß es ist, daß diese senatores Deorum, wie sie bei Mart. Cap. de nupt. Phil. L. I, p. 16 genannt werden, die zwölf Götter der bekannten Verse des Ennius (Apul. de deo Socr. p. 225) seyen.

115) Arnob. adv. Gent. III, p. 123: Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus coeli, Deos esse censet, quos loquimur

(nämlich Penates, denn von diesen ist im ganzen Zusammenhang die Rede), nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod unâ oriantur et occidant unâ; sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et memorationis parcissimae; sed eos summi Jovis consiliarios et principes existimari. Die Bedeutung von complices ist klar, wie die von consentes, man mag nun dieß auf consentire beziehen oder von consum ableiten, wie praesentes von praesum. Die Lesart memorationis parcissimae hat eine Handschrift für sich. S. Coll. Var. lectt. subj. ed. cit. Das aus der römischen Ausg. und der ihr zu Grunde gelegten Hds. aufgenommene miserationis ist hier sinnlos. Sonst findet sich das Wort Consentes nur in Inschriften, z. B. Jovi O. M. ceterisque Dîs consentibus, auch Mercurio Consenti bei Maffei p. 238. Im Werk de re rust. I, 1 unterscheidet Varro Deos consentes urbanos, quorum imagines (Romae) ad forum auratae stant, von den consentibus rusticis, deren aber fünf männliche, sieben weibliche sind; offenbar jedoch nur Nachbildungen jener ursprünglichen. Daß die Dii Consentes nicht mit den selectis einerlei waren, erhellt aus Aug. de civ. D. IV, 23: Quis enim ferat, quod neque inter Deos consentes, quos dicunt in consilium Jovis adhiberi, nec inter Deos, quos Selectos vocant, Felicitas constituta sit. Auch für den Begriff: Senatores, consiliarii, ist חברים der eigentliche Ausdruck. Auf hebräisch-samaritanischen Münzen heißen die Glieder des dem Hohepriester beigegebenen hohen Raths (des Synedrii) seine חבריםה. S. u. a. Tychsen in Commentt. Gott. XI, 155.

116) Vgl. oben Anm. 31.

117) Hiebei muß nämlich Jupiter in doppelter Beziehung gedacht werden, einmal, sofern er selbst einer der sieben, dann sofern Zeus, wie die Orphiker sagen, der Anfang, Zeus das Mittel und Zeus das Ende ist.

118) Also im Grunde, wenn man die gehörige Unterscheidung hinzudenkt, wie Elohim in der Mehrzahl mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden wird [1].

[1] Vgl. Weltalter, oben S. 273 D. H.

119) Ἧς στρατιῆς εἷς εἰμι, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα, bei Münter S. 8. Darum hießen die samothrakischen Geheimnisse vorzugsweise ἄρρηκτα, die unzerreißbaren. Orph. Argon. 464. 465:

ζαθεὴν Σαμοθρῄκην

Ἔνθα καὶ ὅρκια φρικτὰ θεῶν, ἄρρηκτα βροτοῖσιν,

wo Brunck ad Apoll. I, 917 und nach ihm Hermann erstens sehr unnöthig ὅρκια in das gewöhnliche ὄργια, zweitens ἄρρηκτα in ἄρρητα verwandelt und so gerade die eigenthümliche Farbe in diesen Stellen verwischt haben. Schon daß sie ungewöhnlicher, also die schwerere Lesart ist, sollte die hergebrachte schützen; welcher Abschreiber wäre wohl unwissend genug, daß ihm nicht für ὅρκια, ὄργια, für ἄρρηκτα, ἄρρητα einfiele, welcher gelehrt genug, um sich das Gegentheil einfallen zu lassen? Ὅρκια subint. ἱερά heißen die kabirischen Weihen ihrer Eigenthümlichkeit wegen; sie waren Aufnahme in den Bund der Götter (man denke nur immer an den alt- und neutestamentlichen Begriff dieses Worts, Berith hieß ihr ältester Sitz in Phönicien). Auf einen Bund deuteten auch die Binden (ταινίαι), das Abzeichen der Eingeweihten, Schol. Ap. l. c. Wie hier, ist auch Ap. I, 917 ἄρρηκτα das eigenthümliche Wort.

120) Plat. in Phaed. p. 77. 177 Bip.

121) In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine, die unstet irret umher auf der Erde, die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen,
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer.
Samothr. Inschr. nach Münter.

122) Eckhel Doctr. Num. Vet. III, p. 375 ss.

Nachschrift.

Die voranstehende Abhandlung gehört ihrer ursprünglichen Bestimmung nach zu einer Reihe von Werken, die sich auf die Weltalter als gemeinschaftlichen Mittelpunkt beziehen. Daß sie durch eine äußere Veranlassung früher erscheint, konnte jene Bestimmung nicht ändern, und als Beilage jenes Werks wird sie darum in dem weiteren Umkreis erscheinen, in den sie sich durch den Buchhandel verbreitet. Dieser Zusatz hebt ihre Selbständigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugestehen wird, auch ganz für sich und ohne alle Beziehung existiren zu können. Nicht an sich, nur der Intention des Verfassers nach Beilage eines andern Werks, ist sie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern, deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit, nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punkt gelangte Wissenschaft und fast nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geht der allgemeineren Untersuchung die besondere des samothrakischen Systems voran; es war Absicht, dieses zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse die Kabirenlehre. So viel also über den weiteren Zusammenhang dieser Abhandlung, die übrigens ganz für sich genommen werden muß, und auch ganz für sich, nach ihrem besonderen Inhalt, geprüft seyn will.

Kleinere Aufsätze

vom Jahr 1811.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Ueber das sogenannte Wetterschießen.

(Aus einem Brief[1].)

München, den 29. März 1811.

In der gestrigen öffentlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wissenschaften hörte ich Herrn Kanonikus und Professor Imhof eine Abhandlung über das sogenannte Wetterschießen vorlesen, welche dem Vernehmen nach auch in die Denkschriften der Akademie aufgenommen werden soll. In mehreren Landgerichten Bayerns ist, wie in andern Gebirgsgegenden, zum Theil auch außer Deutschland, die uralte Gewohnheit, heranziehende Gewitter mit Schießen aus Böllern und in deren Ermanglung auch aus kleinem Gewehr zu empfangen. Das Volk dieser Gegenden ist größtentheils von der Wirksamkeit dieses Mittels entweder zu Vertreibung oder doch zu Minderung des Gewitters und Verhütung des Hagels überzeugt. Da aus dieser Ursache mehrere Gegenden Bayerns, früherer Verbote ohnerachtet, auf dem sogenannten Wetterschießen bestanden, andere angrenzende Gebiete aber, die es unterließen, sich beschwerten, daß auf diese Art die Gewitter ihnen zugetrieben würden: so ertheilte die bayerische Regierung Herrn Kanonikus Imhof, Mitglied der Akademie im Fache der Physik, den Auftrag zu einer wissenschaftlichen Untersuchung dieses theils für die Naturlehre

[1] Dieser Aufsatz sollte, wie man aus S. 434 entnehmen kann, als Correspondenz in ein Blatt eingerückt werden, es scheint aber nicht geschehen zu seyn. D. H.

theils in Bezug auf die allgemeine Meinung des Landmannes in vielen Gegenden nicht unwichtigen Gegenstandes.

Herr Imhof schloß gleich anfangs die Wirkung, welche große und anhaltende Kanonaden auf die Witterung haben können, von seiner Untersuchung aus; vielleicht weil ihm bekannt war, wie häufig man bei Manövers, Gefechten und andern Gelegenheiten, wo viel und wiederholt Geschütz abgefeuert wird, eine darauffolgende Zertheilung der Wolken und Aufheiterung des Himmels beobachtet haben wollte. Verhalte es sich mit diesen Erzählungen wie es wolle, so konnte in einer Untersuchung, die allgemein und wissenschaftlich seyn sollte, die Rücksicht auf die Wirkung größerer Explosionen der Art um so weniger ausgeschlossen werden, als das Resultat der Untersuchung, daß Abfeuerungen des Geschützes keinen Einfluß auf Gewitter haben können, am Ende doch allgemein ausgesprochen und als ein allgemein gültiges behauptet wurde.

Herr Professor Imhof erklärte, seine Beweise in der Sache dem gegenwärtigen hohen Standpunkte der Wissenschaft gemäß und sowohl aus Theorie als aus Erfahrung führen zu wollen. Folgendes waren die Hauptmomente des sich hierauf beziehenden Theils seiner Abhandlung.

Die Wirkung, sagte er, welche Explosionen des Geschützes auf heranziehende Gewitterwolken ausüben, muß entweder chemischer oder mechanischer Art seyn. Eine chemische Wirkung ließe sich nur mittelst der bei Verpuffung des Pulvers sich entwickelnden Luftarten gedenken. Herr Imhof führte an, daß die dabei entstehenden Luftarten zum Theil alsogleich wieder zu Wasser zusammentreten, und das allein übrig gebliebene Salpeterstoffgas sich entweder gar nicht in die Höhe der Gewitterwolke erhebe, oder, wenn das auch geschehe, doch keine Veränderungen in ihr hervorbringen könne, welche ihre gefährlichen Wirkungen aufheben. Mechanisch, fuhr er fort, könnten sie nur wirken, indem sie die Gewitterwolken zerstreuten, oder schnell aus der bedrohten Gegend vertrieben. Um die Möglichkeit dieser Wirkung zu untersuchen, hatte Herr Imhof Versuche im Freien mit einer aus brennbaren Stoffen entwickelten dicken Rauchsäule veranstaltet, auf welche in verschiedenen,

erst größern, dann kleinern Entfernungen, unter verschiedenen Winkeln, aus Sechs- und aus Zwölfpfündern (vermuthlich blind?) gefeuert wurde. In allen diesen, mit verschiedenen Abänderungen wiederholten Versuchen konnte weder Herr Imhof noch irgend ein Anwesender die geringste Wirkung auf Vertheilung oder Richtungsänderung der Rauchsäule bemerken. Nach diesen Erfahrungen und obigen Schlüssen hielt sich Herr Imhof berechtigt, das allgemeine Resultat auszusprechen: daß sich von Explosionen des Geschützes auf heranziehende Gewitterwolken keine Wirkung erwarten lasse.

Bei dem lebhaften Interesse, das alle auf die geheimnißvolle Natur der Gewitter Bezug habenden Untersuchungen in dem Naturforscher erregen, war es unmöglich, sich das Gewagte des obigen Dilemma, wonach die Wirkung schlechterdings entweder chemisch oder mechanisch seyn sollte, zu verbergen. — Dilemme der Art mögen bei scholastischen Disputierübungen an ihrer Stelle seyn, wo es nur darauf ankommt, den Gegner in die Enge zu treiben; in wissenschaftlichen Untersuchungen, besonders physikalischen, bei denen wir täglich mehr die Eingeschränktheit unserer Kenntnisse zu bemerken Gelegenheit haben, erscheinen sie als unstatthaft und in dem Munde eines Mannes, der den Weg der reinen Erfahrung zu wandeln vorgibt und die bloße Speculation mit Recht verwirft, allerdings befremdend. Weiß denn wohl Herr Imhof so bestimmt, daß außer jenen zwei Wirkungsweisen, gesetzt sie wären auch die einzigen uns jetzt denkbaren oder bekannten, nicht eine dritte, ja eine vierte, fünfte, sechste möglich sey? haben wir die Natur schon so weit durchforscht, um ihr durch unsere Begriffe Grenzen setzen zu dürfen? Welch' ein verborgenes Element ist insbesondere noch das Luftmeer, trotz den Aufklärungen der sogenannten französischen Chemie, welche Herr Imhof überall als das non plus ultra unserer Kenntnisse vorauszusetzen schien.

Aber die Befremdung wächst, wenn eine mögliche dritte Wirkungsweise so sehr nahe liegt, als es hier mit der dynamisch-elektrischen der Fall ist. Es mußte auffallen, gerade in diesem Theil der Abhandlung von dem Herrn Verfasser auch nicht einmal das Wort Elektricität nennen

zu hören; erst in einem zweiten Theil, der den Vorschlag zu Errichtung von Hagelableitern enthielt (der übrigens der Hauptsache nach nichts weniger als neu ist), wurde der Elektricität als Hagel bildenden Princips erwähnt. Mir wenigstens schien es, jeder mit dem gegenwärtigen Standpunkte unserer Kenntnisse vertraute Naturforscher müßte bei der Aufgabe über das Wetterschießen zuerst auf die Frage fallen: ob solche Explosionen Elektricitäts-Umänderungen innerhalb ihres Wirkungskreises hervorzubringen im Stande seyen. Daß sie durch die entwickelten Luftarten eine chemische Wirkung auf die Wolken veranlassen, wäre ein Gedanke, auf den man etwa ganz zuletzt fallen könnte; und die Vorstellung von einer mechanischen Wirkung auf die Wolken sollte, so schien es mir, lieber gleich den Bauern überlassen bleiben, denen eine so grobe Vorstellung einer für sie unerklärbaren Wirkung verzeihlich ist.

Daß die Wirkungen einer Gewitterwolke bedeutend verändert, ja vielleicht aufgehoben werden könnten, wenn es in unserer Macht stünde, entweder die zunächst der Erde erregte Elektricität in die homogene der Gewitterwolke umzuwandeln, so daß nun Erde und Wolke, anstatt sich gegenseitig anzuziehen, sich vielmehr zurück stießen, oder gar die in der Gewitterwolke selbst gesammelte Elektricität entweder in die entgegengesetzte, aus der positiven in die negative, und umgekehrt, umzuwandeln oder durch Erweckung ihrer entgegengesetzten auf den Nullzustand zurückzubringen, dieß muß ein jeder mit den ersten Grundsätzen der Elektricitätslehre Bekannte ohne Widerspruch zugeben.

Ob nun wirklich heftige Explosionen, wie die des Geschützes, auf eine gewisse Weite Elektricitäts-Umänderungen an der Oberfläche der Erde selbst, besonders in Gebirgen, und somit auch im Luftkreis, hervorbringen können; ob vielleicht gar diese Umänderungen bis zu der, in den meisten Fällen doch sehr mäßigen Höhe der Gewitter- und Hagelwolken sich erstrecken können, dieß müßte freilich erst durch Versuche ausgemittelt werden; aber es muß doch erst faktisch bewiesen seyn, daß diese Wirkungsweise nicht stattfinde, ehe man sich herausnehmen kann, sie gleichsam a priori auszuschließen oder als undenkbar zu ignoriren.

Aber wirklich, daß heftige Explosionen augenblickliche Elektricitäts-Veränderungen zur Folge hätten, wäre nicht zu verwundern; vielmehr das Gegentheil wäre verwunderungswerth. Seitdem wir wissen, daß die leiseste Berührung je zwei verschiedener Körper entgegengesetzte Elektricitäten in ihnen erweckt, daß nicht leicht eine Lokalveränderung, bei welcher zuvor in Berührung gewesene Theile aus der Berührung treten und neue Berührungs-Verhältnisse miteinander eingehen, ohne einige Elektricitäts-Erregung geschehen kann: seitdem wäre es höchst gewagt, kategorisch zu behaupten, daß heftige Erschütterungen des Luftkreises und des Erdbodens ohne alle elektrische Veränderungen stattfinden können. Wenn wir auch nichts als den auf die Luft geschehenden Druck in Anschlag brächten, der sich nach allen Seiten fortpflanzt, der aber doch nach oben eine weit größere Gewalt als nach unten ausübt: so läge schon in dieser mechanischen Bewegung die hinlängliche Veranlassung zur Elektricitäts-Erzeugung oder Umstimmung, wenn anders, wie ich nicht zweifle, die Versuche und Beobachtungen des Herrn Professor Erman, in Gilberts Annalen der Physik Bd. XV, 4. Stück, S. 385, gegründet seyn sollten, aus denen erhellt, daß der bloße Actus des Steigens, z. B. des Elektrometers, an den Goldblättchen Zeichen von positiver Elektricität erregt, der bloße Actus des Sinkens Zeichen von negativer Elektricität. Haben solche einfache Richtungsänderungen, wohin auch die bekannten Erscheinungen des in einem Federkiel hin- und herbewegten Quecksilbers gehören, Elektricitäts-Veränderungen, ja einen unmittelbaren Uebergang aus der einen Elektricität in ihre entgegengesetzte zur Folge: wie dürfen wir behaupten, daß so heftige Erschütterungen der Luft, in dem Umkreise ihrer größten Stärke, keinen Einfluß auf die elektrische Spannung, wenn auch nur der untersten, die Erde zunächst umgebenden Luftschichten, oder selbst, daß sie keinen auf die Region der Gewitterwolken ausüben können?

Ueberhaupt, bringen wir einmal die Elektricität mit dieser Untersuchung in Beziehung, wie viele Möglichkeiten zeigen sich da, deren keine ohne vorhergegangene genaue Prüfung geradezu verworfen werden darf. Die Elektricität steht mit allen Potenzen der Natur im Verkehr. Das

Gewitter, besonders das mit Hagel verbundene, ist ein offenbar Kälte erzeugender Proceß. Ist es uns so genau bekannt, welche Wirkung auf die Temperatur des Luftkreises heftige Explosionen hervorbringen, und könnten sie nicht schon durch ihren Einfluß auf diese bestimmend für die Wolken-Elektricität werden? Jede schnelle, heftige Compression der Luft, auf welche eine ebenso schnelle Expansion folgt, ist fähig, Lichterscheinungen hervorzubringen; wie das jetzt allgemein bekannte Compressionsfeuerzeug beweist; auch das beim Losschießen von Windbüchsen gesehene Feuer. Die elektrische Leitungskraft der Körper steht mit ihrer Wärmecapacität in sehr nahem Bezug. Die atmosphärische Luft löst im Verhältnisse ihrer Zusammendrückung mehr oder weniger Wasser auf, und ihre elektrische Leitungskraft steht mit ihrer Trockenheit oder Feuchtigkeit im nächsten Verhältnisse. Wer kann bei einem solchen Zusammenfluß wirkender Ursachen a priori leugnen, daß heftige Erschütterungen die Leitungskraft der von ihnen afficirten Luftmasse zu vermehren oder zu vermindern, und dadurch allerdings die Wirkungen vorüberziehender Gewitterwolken zu modificiren im Stande seyen? Verdient es so gar keine Berücksichtigung, was viele aufmerksame Beobachter von der eigenthümlichen Witterungsconstitution großer Kriegsjahre bemerkt haben wollen? Konnte nicht das merkwürdige Meteor, das im April 1809 in den verhängnißvollen Tagen der Schlachten bei Regensburg und Eckmühl ganz in der Nähe des Schlachtfeldes seine zerstörenden Wirkungen auf mehrere Stunden im Umkreis erstreckte, Herrn Imhof auch in dieser Beziehung aufmerksam machen? Der wahre Naturforscher schließt keine Möglichkeit aus, solange sie nicht durch Thatsachen widerlegt ist.

Aber noch habe ich einer höchst wirksamen Potenz, die hier in Thätigkeit gesetzt ist, gar nicht erwähnt, des Schalles. Wirkt dieser auch nur entweder mechanisch oder chemisch, oder wirkt er nach Herrn Imhofs Meinung vielleicht gar nicht als Schall, sondern nur als Erschütterung? Und doch müssen uns alle neueren über die Natur des Schalls erlangten Kenntnisse von seiner eigenthümlichen dynamischen Natur und der Unabhängigkeit, wenn auch nicht seiner Entstehung, doch seines Wesens,

von aller bloß mechanischen Erschütterung überzeugen. Für mich sind schon die bekannten Chladnischen Versuche hinlängliche Beweise dieser Annahme. Ich habe mich durch eigne und in meiner Gegenwart vom Erfinder angestellte Versuche aufs gewissfeste überzeugt, daß die Klangfiguren nie auf die bloße mechanische Erschütterung, sondern erst wenn der Klang ausgebildet ist, im Moment seiner Aktion, entstehen. Die Analogie dieser durch Klang erzeugten Figuren mit den Lichtenbergischen, durch Elektricität hervorgebrachten, ist allen denkenden Naturforschern längst aufgefallen. Wenn hier nichts Dynamisches im Spiel ist, woher kommt es, daß der zum Versuch angewendete Staub oder Sand an den Figuren festklebt, auch wenn die Glasplatte umgekehrt wird und man auf sie klopft, da er doch von den außer der Figur liegenden Stellen rein herabfällt? Es ist sehr zu bedauern, daß noch so wenige Versuche über die dynamische Wirkungsweise des Schalls und Tons als solcher angestellt worden sind. Vielleicht wäre es nicht unmöglich, durch verschiedenartige Töne unmittelbar entgegengesetzte Elektricitäten zu erwecken. Doch gibt es außer den angeführten noch mehrere Versuche, auf welche bei einiger Gründlichkeit Rücksicht genommen werden mußte. Wußte Hr. Imhof nichts von Englefields Versuchen (Gilberts Annalen XIV. Band, S. 214), wonach im Augenblick des Anschlagens einer großen Glocke das Barometer steigt? Ja wenn selbst der allerletzte Erfolg nothwendig entweder mechanisch oder chemisch seyn müßte, gäbe es nicht auch da noch höhere Beziehungen, als Hr. Imhof anerkennt? Ist das bekannte Entzweischreien der Gläser bloß mechanisch, und wäre darum auch die Vertheilung der Wolken durch Schüsse nur so zu denken? Auch chemische Beziehungen des Schalls sind ja nicht zu verkennen, seit die Verschiedenheit der Stärke und der Höhe des Tons in verschiedenen Gasarten bekannt — seit erwiesen ist, daß der Ton in Sauerstoffgas am stärksten, schwächer in atmosphärischer Luft, noch schwächer im Stickgas, am schwächsten in Wasserstoffgas ist.

Daß bei Gewittern auch der Schall des Donners als solcher nicht ohne bedeutende Wirkung ist, erhellt unter andern aus der bekannten Bemerkung, daß nach Gewittern, mit denen beträchtliche Regen und

häufige starke Blitze, aber schwache Donner verknüpft sind — ein Fall, der nicht selten beobachtet werden kann, und wohl nicht immer bloß dann, wenn die Gewitter sehr hoch gehen, obgleich in diesem Falle beständig — daß nach Gewittern dieser Art das Pflanzenreich, der Mensch und die ganze umgebende Natur viel weniger erfrischt scheint, als oft nach wenigen Blitzen, kurzen Regen, aber sehr heftigen Donnerschlägen bemerkt wird.

Diese wenigen Bemerkungen scheinen bei all der Achtung, die man für eine Königliche Akademie der Wissenschaften und das ordentliche Mitglied einer solchen gelehrten Gesellschaft hegen muß, doch zu den Folgerungen zu berechtigen, 1) daß Hr. Imhof, was seinen Hauptbeweis (das obige Dilemma) betrifft, bloß theoretisirt, und zwar auf eine sehr unvollständige und mangelhafte Art theoretisirt hat; 2) daß seine Abhandlung keineswegs „dem gegenwärtigen hohen Standpunkt der Wissenschaft" angemessen ist, vielmehr ziemlich tief unter denselben steht, besonders in Hinsicht auf die neuern Kenntnisse in der Elektricitätslehre und der Dynamik überhaupt; 3) daß die Untersuchung des aufgegebenen Gegenstandes keineswegs abgeschlossen, vielmehr nicht einmal angefangen ist.

Man könnte nunmehr fragen, welche Art der Untersuchung denn für diesen Gegenstand zu wünschen seyn würde. Bei dem Interesse, das die Erscheinung des Gewitters für so viele, auch sonst von Wissenschaft wenig Kenntniß nehmende Personen hat, wird es wohl erlaubt seyn, einige unmaßgebliche Gedanken hierüber auch in diesem Blatte zu äußern.

Statt der Rauchsäule würde ich ganz andere Reagentien vorschlagen. Hr. Imhof schien auf die Versuche mit derselben ein besonderes Gewicht zu legen. Allein, auch angenommen, daß die mechanische Vorstellung, welche bei diesem Versuche vorausgesetzt wurde, sich dem tieferen Denken empfehlen, und daß es so geradezu erlaubt seyn könnte, wenn nicht nubem pro Junone, doch Rauch für eine Gewitterwolke, fumum pro Jove zu substituiren: so ließ sich der Erfolg dieses Versuchs auch ohne eine Batterie von Sechs- und Zwölfpfündern aus ziemlich allgemein

bekannten Gesetzen voraussehen. Daß die Rauchsäule als ein von der Luft rings umgebenes, in ihr schwimmendes Fluidum von der Pulverexplosion keinen andern Eindruck erhalten konnte, als das umgebende Medium ebenfalls erhielt, daß sie also relativ auf dieses nicht bewegt erscheinen konnte, muß jedem einleuchten. Anstatt also Materialien zur Raucherzeugung mitzubringen, würde ich rathen, mit Elektrometern sich zu versehen, die innerhalb des Wirkungskreises des Geschützes in verschiedenen Höhen über dem Niveau des zu den Versuchen anzuwendenden Platzes, und wenn dieser auf einer mittlern Anhöhe gewählt werden könnte, auch unterhalb desselben aufgestellt würden, und sodann sowohl vor der Abfeuerung, als unmittelbar und noch einige Zeit nach derselben genau beobachtet werden müßten; auch correspondirende und gleichzeitige Baro-, Thermo- und Hygrometer-Versuche ja nicht zu vergessen. Sollten empfindliche Elektrometer, deren einige durch Zuleitungsspitzen mit der umgebenden Luft, andere durch eine leitende Kette mit der Erde in Verbindung gesetzt wären, weder im Augenblick der Explosion noch nach derselben Zeichen von erregter, oder veränderter, oder aufgehobener Elektricität geben, so wäre damit nur entschieden, daß sich vermöge dieses Untersuchungsmittels nicht über die Wirksamkeit solcher Explosionen wissenschaftlich entscheiden lasse; aber selbst dann könnte nicht behauptet werden, es sey wissenschaftlich entschieden, daß sie nicht wirken. Ich will überhaupt durch meine Bemerkungen nichts für und nichts wider die Sache behaupten; ich wünsche nur zu bewirken, daß keine Möglichkeit aus unzureichenden Gründen oder unvollständigem Raisonnement verworfen werde, ehe sie erfahrungsmäßig durch Thatsachen widerlegt ist. Vor allem aber würde ich rathen, diese Versuche an Ort und Stelle, da wo sie längst ausgeübt worden sind, und zwar bei wirklich herannahenden Gewittern zu wiederholen. Denn fürs erste, Gewitterwolken zu bilden müssen wir einmal vorderhand der Natur überlassen; weder Rauch, noch Wasserdämpfe können als Aequivalent von ihnen gelten. Fürs zweite kann ja selbst die Wirksamkeit des Geschützes von der nur bei Gewittern stattfindenden elektrischen Spannung der Atmosphäre in den Gebirgen herkommen, so daß bei gewöhnlichem

Zustande des Luftkreises überhaupt keine merklichen Veränderungen am Elektrometer wahrzunehmen wären. Fürs dritte ist es höchst wahrscheinlich, daß das Resultat des Versuchs im platten Lande und auf dem Gebirge sehr verschieden ausfallen muß. Schon darum, weil die Gebirge den Wolken weit näher liegen als die Ebene, besonders aber wegen des bekannten Rapports, in welchem Berge mit den Wolken stehen, auf die sie bedeutende Anziehung und Abstoßung zu äußern fähig sind, auch weil der allgemeine dynamische Gegensatz zwischen Erde und Himmel, der hier mit im Spiel ist, durch die eigenthümliche und selbständige Form der Gebirge um vieles lebendiger werden muß; auch, wenn der Schall hier mitwirken sollte, wegen des in Gebirgen beträchtlich verstärkten und durch Repercussion vervielfachten Schalles. Auch wäre mein Vorschlag, sich bei Anstellung der Versuche vorerst ganz nach der Verfahrungsweise und den wahren oder angeblichen Erfahrungen der Landbewohner zu richten; besonders auch in der Richtung des Schusses, da sie, nach meiner eignen Kenntniß davon, den Punkt, gegen welchen gefeuert wird, nach Verschiedenheit der Umstände verschieden wählen; auch mit dem von ihnen gewöhnlich angewendeten Geschütz, oder doch ähnlichem, indem gar wohl nicht so sehr die Stärke als die Qualität des Schalles von Einfluß dabei seyn könnte. Von Frankreichs Naturforschern und Akademikern befindet sich immer eine Anzahl auf Reisen: und Beobachtung im Freien und Großen sollte eines der Hauptgeschäfte aller Akademien, dieser stehenden Heere der Wissenschaften, ausmachen. Die Zeit, welche einer oder mehrere gründliche und vorurtheilslose Naturforscher während der Sommermonate im Gebirge mit Versuchen über Gewitter-Elektricität zubrächten, wäre für die Wissenschaft gewiß nicht verloren.

Mehrere Vorschläge beizufügen enthalte ich mich um so eher, als ich nicht zweifle, daß die gelehrten Mitglieder der königlich bayrischen Akademie im Fache der Naturwissenschaften die entscheidendsten und am ehesten zum Zwecke führenden Versuche viel leichter selbst erfinden als von andern annehmen werden, und auch diese Bemerkungen würde ich nicht ohne die ganz besondere Vorliebe für alles, was auf Elektricität

Bezug hat, niedergeschrieben haben. Mir ist das elektrische Feuer das eigentliche heilige Feuer der Physik, das die Priester derselben andächtiger und gewissenhafter pflegen sollten, als die unverletzlichen Jungfrauen Roms das Feuer der Vesta. Möchten wir doch dieses Eine von dem unvergeßlichen Lichtenberg gelernt und geerbt haben, überall dieser einen leuchtenden Spur nachzugehen, die uns bereits in so viele Geheimnisse geführt hat und noch immer weiter führen wird. Mir scheint es, wir ruhen überhaupt in Bezug auf Gewitter-Elektricität zu sehr auf den bereits errungenen Lorbeeren, und besonders glauben wir, mit der Erfindung der Blitzableiter sey schon alles gethan. Mag es einer oder der andere lächerlich finden, aber meine Ueberzeugung ist, daß wir einst noch ganz andere Mittel, auf Gewitter einzuwirken, in unsere Gewalt bekommen müssen. Wenn wir die Zeugnisse mancher römischen Schriftsteller, die doch auch wieder aus älteren Quellen geschöpft, nicht geradezu verwerfen wollen, so waren Kenntnisse der Art, welche unsere gegenwärtigen weit übertreffen, im Besitz der ältesten italienischen Völker. Der Naturforscher sollte sich besonders hüten, alten Ueberlieferungen und dem physikalischen Volksglauben, dem oft eine Jahrhundert lange, wenn auch mitunter verkehrt ausgedrückte Beobachtung zu Grunde liegt, aus bloßer theoretischer Beschränktheit zu widersprechen; besonders sollte Akademien der Wissenschaften immer das noch ganz frische Beispiel der Luftsteine gegenwärtig seyn, von denen ebenfalls die römischen Schriftsteller so oft Meldung gethan, an welche die Landleute in mehreren Gegenden seit Jahrhunderten geglaubt hatten, indeß sie von den Gelehrten aller Akademien ausgelacht wurden, bis, Vauquelin sagt (S. Gilberts Annalen 1803. 12tes Stück, S. 421) die Reihe an sie kam, Gelehrte zu verlachen, die einst so ungläubig waren [1].

[1] In dem nämlichen Heft von Gilbert's Annalen steht ein Brief von St. Amand, Professor der Naturgeschichte in Agen, der im Jahr 1790 von diesem Ort aus das Protokoll über einen Steinregen erhielt, das er dem Herausgeber des Journal des Savants, Bertholon, mittheilte. „Wir scherzten, sagt St. Amand, über diese Volkssage, mir schien es sehr lustig zu seyn, wenn man über eine solche Absurdität ein authentisches Protokoll erhalten könnte. — Ich sah darin nur ein neues Beispiel der Leichtgläubigkeit des Landmanns". —

Die wissenschaftliebende bayrische Regierung würde schwerlich Anstand finden, zu einer wiederholten Untersuchung alle mögliche Hülfsmittel darzureichen, und das Publikum darf daher hoffen, die Akademie werde diesen Gegenstand noch einmal, nach einer besseren Methode, aufnehmen, da sie im entgegengesetzten Falle sich dem Vorwurf aussetzen würde, die ihr dargebotene Gelegenheit zu einer höchst wichtigen Untersuchung, die, gehörig geführt, unmittelbar oder doch gewiß mittelbar zu den merkwürdigsten Resultaten leiten kann, nicht wie es sich erwarten ließ benutzt zu haben.

Bertholon fügte unter andern die Anmerkung hinzu: „Wie traurig ist es eine ganze Municipalität in aller Form Volkssagen bescheinigen zu sehen, die nur Mitleid erregen." So wurde, fährt St. Amand fort, dieses vom Maire und vom Gemeinde-Procurator unterzeichnete Protokoll als ein lügenhaftes oder wenigstens als ein auf Täuschung beruhendes Zeugniß behandelt, eine andere von 300 Personen unterzeichnete Aussage hatte dasselbe Schicksal, weil man das bezeugte Faktum für offenbar falsch und physisch unmöglich hielt. War vielleicht die Abfertigung, welche die von mehreren Landgemeinen in der obigen Sache eingeschickten Protokolle im letzten Theil der Abhandlung des Hrn. Imhof erhielten, eine andere?

Bericht über den pasigraphischen Versuch des Professor Schmid in Dillingen.

Von jeher gab es Personen, welche die leidige Folge des babylonischen Thurmbaus aufzuheben suchten, daß wieder Eine Sprache in der Welt wäre oder wenigstens Eine allen Völkern verständliche Schrift.

Das Letzte sucht auch Herr Professor Schmid in Dillingen zu bewerkstelligen.

Des Verfassers Begriff von Pasigraphie. Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er nicht wie die andern neueren Pasigraphen gerade darauf losgeht, ein allgemeines Correspondenzmittel zu finden; er stellt diesen Gebrauch in größere Ferne und fängt von der Idee einer nicht zufällig, sondern ihrer Natur nach allgemeinen Schrift an.

Hr. Schmid erklärt dieses so: die Schrift oder das Zeichen müsse unmittelbarer Abdruck der Vernunft selber seyn, das menschliche Denken nach Inhalt und Form zeichnen.

Wäre dann zuvörderst das natürliche System, die nothwendige Verkettung und Abstufung unserer Gedanken gefunden, so würde sich, meint Hr. Schmid, die Schrift, welche Abdruck dieses Zusammenhangs wäre, von selbst als eine Schrift für alle Menschen und Völker bewähren.

Vergleichung dieses Begriffs mit der Leibnizischen Idee. Herr Schmid findet zwischen seinem Versuch und der Leibnizischen

Idee einer allgemeinen Charakteristik große Uebereinstimmung, ja er gibt mit klaren Worten zu verstehen, daß durch ihn ausgeführt worden, was Leibniz gedacht.

Hieran ist aber aus folgenden Gründen zu zweifeln.

a) Von Leibniz ist nicht anzunehmen, daß er eine bloß logische Genealogie der Gedanken im Auge gehabt, und nur eine willkürliche, nicht eine nothwendige Bezeichnung gewollt. Schon der Ausdruck allgemeine Charakteristik zeigt, daß Leibniz an etwas Bezeichnendes in den Dingen selbst, an eine wahre Signatura rerum gedacht hat. Hr. Schmid bleibt sich in dieser Beziehung nicht gleich; denn einige seiner Ausdrücke möchte er für Bezeichnungen der Dinge selbst und ihrer Verhältnisse geben (wie z. B. seine fünf Potenzen); außerdem schafft er seine Zeichen nach bloßen willkürlichen logischen Subsumtionen.

b) Leibniz äußert, seine allgemeine Charakteristik würde etwas von der Algebra an sich haben, sie würde eine Art von Kalkul enthalten, so daß das Schließen in dieser Sprache oder Schrift ein Rechnen wäre, und die Fehler des Schließens Fehler des Kalkuls.

Es ist aber einleuchtend, daß ein Kalkul nur mit Zeichen möglich ist, welche zugleich die Sache selber sind. Wäre das $a + b$ oder das dx und dy der Analysis die bloße Erinnerung an einen Gegenstand, nicht der Gegenstand selber, so hörte alle Berechnung auf. Hrn. Schmids Pasigraphie hat mit der Algebra gar nichts gemein als etwa den — vielleicht nicht einmal unmittelbar von ihr entlehnten — Ausdruck Potenz; zum Kalkul kann sie schon darum nicht erhoben werden, weil die Zeichen in ihr nicht Aequivalente der Begriffe selbst, sondern wirklich bloße Zeichen sind.

Anmerkung. Ein Versuch mit Hrn. Schmids Zeichen zu kalkuliren führte auf Ungereimtheiten und nöthigte ihn zu dem Geständniß, seine Pasigraphie sey keine Art von Kalkul.

Werth der Ausführung. a) In Betreff des Gedankenverzeichnisses. Hat Hr. Schmid seinen Begriff durch die Vergleichung mit dem Leibnizischen viel zu hoch gestellt, so scheint er in der Ausführung noch tiefer zu sinken, indem das sogenannte Gedankenverzeichniß, von

dem er behauptet, es müsse nach den strengsten Forderungen der Wissenschaft angelegt seyn, weder wissenschaftlich begründet ist, noch innere Nothwendigkeit, noch im einzelnen richtige Begriffe zur Grundlage hat.

Es ist nicht wissenschaftlich begründet. Für seine fünf Grundbegriffe, Materie, Pflanze, Thier, Mensch, Geist, welche er als ebenso viele Potenzen des potenzlosen Dings oder des Dings überhaupt ansieht — ein Gedanke, der mir noch überdem aus irgend einem rohen Produkt der neueren philosophischen Literatur entlehnt scheint — hat er keine anderen Beweise als die Frage: ob irgend etwas sey, das nicht unter diese fünf Begriffe gebracht werden könne (wovon aber gleich der allgemeine Begriff der Form ein Beispiel ist, der unter die Rubrik der Materie gebracht schon zu sehr beschränkt würde).

Es ist ohne innere Nothwendigkeit. Die Stelle, die ein Begriff in der Reihe erhält, wird bloß darnach bestimmt, ob er unter einen gewissen andern Begriff subsumirt werden kann, nicht aber darnach, daß er unter ihn subsumirt werden muß. Hiedurch entstehen ganz zufällige Verbindungen, die nicht mehr Grund haben als die Zusammenstellungen der Ideenassociation. So werden z. B. Schiffe bei dem Wasser untergebracht, weil sie auf dem Wasser schwimmen, Fische aber, die im Wasser leben, erhalten eine ganz andere Stelle.

Es hat keine richtige Begriffe zur Grundlage. Es wird von der Materie z. B. ohne weiteres angenommen, sie sey das schlechthin Leblose, in ihr gehe alles nur durch Druck und Stoß zu, obgleich im Gedankenverzeichniß auch wieder eine Rubrik: dynamische Kräfte steht; in allen physikalischen Begriffen zeigt sich weder die hier durchaus erforderliche Kenntniß noch wissenschaftliche Schärfe.

Man sieht, der Verfasser hat nur Eile gehabt, alle Begriffe so schnell als möglich, gleichviel wo, unterzubringen, ohne sich viel darum zu bekümmern, wie sie an sich zusammenhängen.

In Bezug auf Entwicklung des natürlichen Zusammenhangs unserer Begriffe kann also dieser Pasigraphie kein Verdienst zugeschrieben werden.

Der Verfasser hat zwar von seinem Unternehmen einen höheren Begriff als die meisten oder alle neueren Pasigraphen, es zeigt sich

aber, daß er ihm in der Ausführung bis jetzt wenigstens nicht gewachsen ist.

b) In Ansehung der Zeichen. In einer wahren Vernunftsprache oder Schrift müßten auch die Zeichen nicht zufällig oder willkürlich, sondern nothwendig seyn. Wer eine solche Schrift für möglich hält, muß auch an einen natürlichen Zusammenhang des Zeichens mit dem Bezeichneten glauben, eine Meinung, welche ohnehin dem Menschen tief eingeprägt scheint. Woher käm' es sonst, daß auf das Wort von jeher so viel gebaut worden, in religiösen, in politischen Ceremonien, so sehr, daß bekanntlich das Glück ganzer Unternehmungen davon abhängig geglaubt worden; woher der unter allen Völkern verbreitete Glaube an eine Magie, die durch Worte das höhere Wesen der Dinge aufzuschließen, Krankheiten zu heilen, Geister zu zwingen vermöchte, überhaupt aber die Meinung, welche dem Wort physische Wirkungen zuschrieb. Abgesehen von diesen besonderen Vorstellungsarten kann der Philosoph nicht umhin, einen ursprünglichen, wenn auch für uns jetzt unergründlichen Zusammenhang zwischen Wort und Sache anzunehmen, weil ohne einen solchen alle menschliche Sprache als ein Werk entweder des blindesten Zufalls oder der regellosesten Willkür angesehen werden müßte; Annahmen, welche beide dem philosophischen Geist gleich sehr widerstreiten. Dieser philosophische Grund würde freilich in den Augen der meisten durch den aus Erfahrung genommenen besiegt werden. Was haben die Wörter, womit im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen, Deutschen Sonne bezeichnet wird, was haben Schaemaesch, ἥλιος, Sol, Sonne miteinander gemein als höchstens einen Buchstaben? Allein hier zeigt sich dem tieferen Nachdenken eine Seite der Sprachforschung, an die bisher wenig oder gar nicht gedacht worden. Die Ausdrücke der Ursprachen (denn von solchen, die ein bloßes Kauderwelsch, nämlich ein durch Corruption entstandenes Idiom sind, wie die französische und italienische, kann freilich nicht die Rede seyn) die Ausdrücke der Ursprachen, sage ich, sind weit bezeichnender für das Wesen der Dinge, als wir uns vorstellen. Wie der Philosoph z. B. nicht die Sonne als solche, d. i. insofern sie eine äußere Sache ist, zu erkennen sucht, sondern

ihr Wesen — gleichsam die Sonne in der Sonne —, so bedeutet Schaemaesch, Helios, Sol, Sonne auch ursprünglich nicht die äußere Sonne, sondern etwas anderes, das für das Wesen der Sonne geachtet, und nach dem sie genannt worden. In der höheren Ansicht der Dinge aber stehen bekanntlich weder alle Menschen noch alle Zeiten noch alle Völker auf der gleichen Stufe. Vielleicht kann ich in der Folge der Akademie eine Reihe von Beobachtungen mittheilen, die ich in dieser Beziehung über Wörter, besonders über Substantive unserer deutschen Sprache gemacht habe, von der schon Leibniz sagt, sie sey eine geborene Philosophie. Wer nicht solche Untersuchungen angestellt hat, müßte es unglaublich finden, welches organische Gedankensystem, welche tiefsinnigen Verknüpfungen oft in den einzelnen Wörtern dieser Sprache ausgedrückt sind.

Dem Wort am nächsten verwandt ist die **Figur** — auch äußerlich oder physisch jetzt durch die bekannten Klangfiguren; aber auch der Figur wurde die Macht des Worts zugeschrieben, und nicht Schwärmerei allein, die älteste wissenschaftliche Ansicht der Geometrie, wie sie noch in den Commentarien des Proklus und zuletzt in den Werken Keplers gefunden wird, schreibt den Figuren eine wesentliche Bedeutung zu. Ich erinnere an die fünf regulären Körper, die von den Pythagoreern als Figurae mundanae betrachtet wurden und nach Kepler die Intervalle der Planetenbahnen bedeuten sollten. Jene gaben der Erde den Cubus, dem Feuer die Pyramide, der Luft das Ikosaëder zu; unstreitig eine ganz andere Pasigraphie als die neueste.

Der Figur zunächst steht die **Zahl**; so unergründlich für uns jetzt das Pythagoreische Zahlensystem scheint, so wenig kann der unbefangene Geschichtsforscher umhin, einen sehr reellen Sinn desselben vorauszusetzen. Auf jeden Fall aber muß es als etwas weit Höheres erscheinen, wenn Pythagoras durch die Einheit den Geist, die Idee, die Form, durch die Zweiheit (den Binarius) die Anderheit, die Materie, durch den Ternarius den Körper, als zusammengesetzt aus Materie und Form, repräsentirt glaubte; wenn er allgemein die von der Eins herkommenden Zahlen ihrer Untheilbarkeit wegen den geistigen, die von der

Zweiabstammenden, der Theilbarkeit wegen, den materiellen Gegenständen anwies; es ist dieß, sage ich, etwas ganz anderes, als die Materie durch C¹, die Pflanze durch C², den Geist durch C⁵ auszudrücken. Die Behauptung, „selbst die Wissenschaft könne nichts Gründlicheres aufstellen", tritt durch solche Betrachtungen von selbst an ihren gehörigen Platz.

Hrn. Schmids Zeichen sind ihm nach seiner eignen Erklärung bloß Mittel; es hört aller natürliche Bezug auf das Bezeichnete auf; oder vielmehr auch hier bleibt sich der Verfasser nicht gleich, indem er dasselbe Zeichen bald als ein nothwendiges behauptet, bald nur als ein willkürliches will gelten lassen. So ist ihm der Geist, nicht bloß dem Zeichen nach, sondern wirklich, die fünfte Potenz des Dings überhaupt; unter den Metallen erhält das Gold ebenfalls die fünfte Potenz, aber es soll damit nicht behauptet werden, daß es sich zu den andern Metallen verhalte, wie sich der Geist zum Thier oder zur Pflanze verhält. Das Philosophische erstreckt sich nur auf die Ordnung und Reihung der allgemeinsten Gedanken; so ist es daher ein wahrer Mißbrauch des Worts, die Schrift philosophisch zu nennen. An ihr hat Philosophie so wenig Antheil als an irgend einer andern willkürlichen Erfindung, z. B. an einer Chiffernschrift. Ueberhaupt ist das Philosophische nur ein der Sache vornherein umgeworfenes Gewand, hintennach in der Ausführung sinkt der Versuch zu den gewöhnlichen Kunstgriffen, den bloß conventionellen Zeichen gemeiner Pasigraphen herab.

Praktische Anwendbarkeit. Obwohl Hr. Schmid im Eingang den praktischen Gebrauch seiner Schrift als einen sehr entfernten Zweck vorstellt, gleich als wäre es hier um die reinste Wissenschaft zu thun: so bemüht er sich in der Folge, den Freunden des praktisch Brauchbaren den Vortheil ans Herz zu legen, mit dieser Schrift allen alles zu werden, den Franzosen ein Franzos, den Engländern ein Engländer, dem Spanier ein Spanier. Doch fühlt er sich zum Geständniß gedrungen, der Gebrauch dieser Schrift könne nie für das Volk, nur für die Gebildeten seyn. Es fragt sich, was Hr. Schmid unter dem Volk und was er unter den Gebildeten versteht.

Die Schwierigkeit der Anwendung, auch für manche, die unter

die Gebildeten gerechnet werden, läßt sich an einem einzigen Beispiel klar machen. Hr. Schmid will den Begriff ausdrücken: etwas aus dem Gesichte verlieren. Hiebei muß er so zu Werke gehen. Weil das Auge und das Sehen auch dem Thiere zukommt, so wird erstens das Grundzeichen der thierischen Natur genommen. Durch eine Modification desselben wird angedeutet, daß nicht das ganze Thier, sondern der Theil von einem Thiere gemeint sey. Eine zweite Modification zeigt, daß bestimmt vom Auge die Rede sey. Je nachdem es Hrn. Schmid gefällt, das Sehen als ein Leiden oder als ein Thun des Auges anzunehmen, drückt er durch eine weitere Modification aus, daß ein Thun oder Leiden des Auges gemeint sey. Weil nun die natürlichste Funktion des Auges das Sehen ist, so wird errathen, es sey vom Sehen die Rede. Ein neuer Zusatz, welcher das Verbum anfangen ausdrückt, und der selbst schon wieder ein componirtes Zeichen ist, bringt endlich die Chiffre so weit, daß sie nun heißt: anfangen zu sehen. Weil also aus dem Gesichte verlieren so viel ist als aufhören zu sehen, und aufhören zu sehen das Gegentheil ist vom anfangen zu sehen, so erhält die Chiffre noch einen Zusatz, der das Zeichen des Gegentheils oder, wie Hr. Schmid sagt, des Contrars ist, — und so ist, obgleich mit noch mancher Zweideutigkeit, die jedem von selbst in die Augen leuchten muß, durch viele Arbeit endlich das Verlangte ausgedrückt.

Hier ergibt sich nun die ganz natürliche Alternative.

Wer die pasigraphische Schrift liest, liest sie entweder mit Verstand, d. h. er findet jedesmal durch Analysis der zusammengesetzten Zeichen ihre Bedeutung, oder er behält zuletzt die Zeichen im Gedächtniß, und liest die Schrift ebenso mechanisch und gedankenlos als wie die Buchstabenschrift. Wird das erste verlangt, so möchte die Pasigraphie, die hierdurch in die schwerste, nämlich in eine philosophische Dechifferirkunst übergeht, höchstens für eigentliche Gelehrte seyn, denn daß Kaufmannsdiener und Comtoristen, die sich doch ebenfalls zu den Gebildeten rechnen, so viel logische Fertigkeit und Geduld haben, um mit solchen Chiffern fertig zu werden, ist billig zu bezweifeln. Im andern Fall, da es doch auf etwas Mechanisches hinausläuft, wäre es weit einfacher, pasigraphische

Wörterbücher in allen Sprachen zu schreiben, nicht nur Worte, sondern ganze Redensarten, ja ganze Geschäftsbriefe zu beziffern, bei denen nur etwa die Zahlen supplirt werden dürften.

Für gelehrte Zwecke, die einzig noch übrig bleibenden, ist aber vollends keine Nothwendigkeit einzusehen. Wer eine fremde Sprache lernt, hat etwas Lebendiges gelernt, wodurch er sich selber belebt fühlt; wer die pasigraphischen Zeichen lernt, schleppt etwas Todtes mit sich herum, das keinen Werth an sich hat, bloßes Mittel ist. Wollte man aber auch die Gelehrten im allgemeinen von aller Kenntniß fremder Idiome freisprechen, so wird doch immer eine Anzahl seyn müssen, die Sprachenstudien sich zum Zwecke setzt, die also alte und neue Werke durch Uebersetzungen verständlich machen wird, welche nicht bloß den allgemeinen Sinn, sondern auch das Wort, die Wendung, den individuellen Geist wiedergeben. Niemand wird auf diesen Verzicht thun, nicht einmal in Werken, welche am meisten durch die Sache interessiren, als wer etwa, wie Hr. Schmid, auch die Wortsprache für ein bloßes Mittel ansieht. Von Werken der Beredsamkeit und Dichtkunst, wo die Sprache wesentlich wird, gar nicht zu reden.

Prüfung derselben durch Versuche. Hr. Schmid beruft sich auf den Erfolg der Versuche, die er gewöhnlich mit einem von ihm gebildeten pasigraphischen Zögling anstellt, und welche für Personen, die nicht tiefer die Sache untersuchen, viel Ueberzeugungskraft haben müssen. Hiebei ist jedoch zu bemerken, 1) daß solche Versuche wenigstens für die Leichtigkeit der Sache nichts beweisen; durch die Jahr und Tag angestellten Versuche bildet sich zwischen Lehrer und Zögling ein stillschweigendes Verständniß, vermöge dessen der letzte auch unvollkommene Zeichen leicht auslegt. Das wahre experimentum crucis — wäre, daß ein scharfsinniger Kopf, dem nur die allgemeinen Grundsätze der Methode, die Grundzeichen und der dazu gehörige Schlüssel mitgetheilt wären, einen pasigraphisch geschriebenen Aufsatz entziffern müßte. Unter diesen Voraussetzungen würde sicher kein Versuch gelingen, ob er gleich gelingen müßte, wenn die Schrift eine wirklich philosophische und die Bezeichnung nicht großentheils willkürlich wäre. 2) Die feinern Nuancen der Worte

gehen selbst bei jenen Versuchen oft verloren, da die Zeichen in der Regel nur das Allgemeine, nicht das Besondere, was im Worte noch außerdem enthalten ist, ausdrücken können. So wurde statt dynamisch (im Gegensatz von atomistisch) nur physisch ausgedrückt; statt ausgezackter Blumenblätter zerrissene. Pfuscher und Stümper sind zwar nah verwandt, doch nicht ganz einerlei; statt des erstern wurde das andere ausgedrückt.

Das eben ist das Herrliche der lebendigen Sprache, daß ich hier nicht nothdürftig nur meinen allgemeinen Begriff hinstelle, sondern ihm zugleich die bestimmte Farbe, den Ton und die Schattirung gebe, welche ich will.

Anderweitige Nützlichkeit. a) In Bezug auf die Sprachphilosophie. Wenn seine Pasigraphie auch nie zum allgemeinen Communicationsmittel werden könne, meint Hr. Schmid, so würden doch Unterricht und Uebungen in derselben, von ihm oder nach seiner Methode angestellt, das philosophische Sprachstudium emporheben und beleben.

In diesem Fall müßte Hr. Schmid eine tiefere Ansicht der Sprache im allgemeinen, eine genauere und ausgebreitetere Kenntniß alter und neuer Sprachen und besonders richtigere grammatische Begriffe sich erworben haben, als nach den bisherigen Proben anzunehmen ist.

Um bei der Grammatik stehen zu bleiben, so nimmt Herr Schmid allgemein Pronomina und Präpositionen für eins, aus dem Grund, weil beide stellvertretende Wörter seyen. Allein dann müßte er doch die Präpositionen nicht Pronomina sondern Proverba nennen, weil sie ebenso Verba vertreten wie die Pronomina Substantiva. In der Lehre von den Casibus, macht er sich die Sache ganz leicht, indem er behauptet, es gebe nur zwei nothwendige Casus, den Nominativ und Accusativ, wofür er keinen Beweis hat, als Beispiele, die zeigen, daß Dativ und Genitiv sich in jene beiden auflösen lassen. Z. B. ich schickte meinem Freund ein Buch, stehe für die zwei Sätze: ich schickte ein Buch, das mein Freund erhalten sollte; Hr. Schmid bemerkt nicht, daß es ebenso leicht ist, mit Hülfe des Dativ und Ablativ jeden

Accusativ zu eliminiren, z. B. in eben diesem Satze: es wurde ein Buch von mir geschickt, das meinem Freund zukommen sollte. Aus wissenschaftlichen Gründen ließe sich im Gegentheil beweisen, daß Nominativ, Genitiv und Dativ die drei ursprünglichen und nothwendigen Casus, Accusativ, Vocativ und Ablativ ihre ebenso nothwendigen und ursprünglichen (nur objektivirten) Wiederholungen sind. Als Beispiel etymologischen Scharfsinns verdient angeführt zu werden, daß Hr. Schmid in gedruckten Schriften und in seinen Vorlesungen für Belege der mit dem Gleichlaut so oft coexistirenden Verschiedenheit des Sinns auch die Worte Hochmuth und Demuth zu geben pflegt. Wäre es überhaupt schwer, Hrn. Schmid von der philosophischen Unhaltbarkeit seiner Grundsätze zu überzeugen, indem man hier über den Grad seiner philosophischen Bildung mit ihm rechten müßte, so könnte ihn dagegen das Studium irgend eines neueren sprach-philosophischen Werks überzeugen, daß Gelehrte, die nicht einmal auf Erfindung einer Gedankenschrift ausgegangen, es dennoch mit dem Philosophiren über Sprache bei weitem gründlicher genommen haben.

b) Als Veranlassungsmittel einer besseren Erfindung. In Deutschland mußten eine Zeitlang mittelmäßige, ja schlechte Verse gemacht, vom Publikum mit Freuden aufgenommen und gut gefunden werden, um endlich wahre und vortreffliche Dichter zu erwecken. Vielleicht ist es mit der Pasigraphie ein ähnlicher Fall.

Diese Hoffnung hängt natürlich von der Meinung ab, die man über die Möglichkeit einer allgemeinen Schrift und Sprache hat.

Es gibt viele Dinge, die höchst wünschenswerth sind und lebhaft gewünscht werden, ob sie gleich noch nie zu Stande gekommen. Von dieser Art ist der Wunsch, durch Verwandlung der Metalle Gold zu machen, ein Universalmittel gegen das Heer der Krankheiten, einen Unsterblichkeitstrank zu finden, und noch mehreres Aehnliches.

Vielleicht gehört der Gedanke der Pasigraphie in die nämliche Klasse, und seine Ausführung müßte daher auch durch ähnliche Mittel und Wege gesucht werden.

Wie es nämlich beim Goldmachen nicht sowohl darauf ankommt,

das Gold selber, als vielmehr das Gold des Goldes, oder das zu finden, was das Gold zu Gold macht[1], so würde es, um die Sprache zu finden, die in der ganzen Welt so verständlich wäre, als das Gold ist, eigentlich darauf ankommen, die Sprache der Sprache zu finden.

Wenn es erlaubt ist, eine Schrift für möglich zu halten, die nicht zufällig oder conventionell, sondern ihrer Natur nach allgemein verständlich wäre: so muß es noch vielmehr erlaubt seyn, eine Sprache dieser Art für möglich zu halten, und weit natürlicher wäre, auch hier wie anderwärts von der Sprache zu der Schrift als umgekehrt wie Hr. Schmid von der Schrift zu der Sprache gelangen zu wollen.

Es ist ein Gedanke, der zu verschiedenen Zeiten schon dagewesen, daß es eine Natursprache gebe, durch welche jeder, der sie träfe und wirklich redete, jedem andern unmittelbar, nämlich durch Aufschließung des inneren Grundes aller Sprachen, verständlich würde und ihm daher in seiner Sprache zu reden schiene. Dieß wäre also in Ansehung der Sprache, was die Pasigraphen durch ihre Schrift leisten wollen, die der Franzos französisch, der Italiener italienisch, der Türke türkisch lesen soll.

Wie viele haben schon den Ausdruck gebraucht, die Natur rede eine stumme Sprache, oder es sey etwas Redendes und Sprechendes in jeder Gestalt, jeder Farbe, jedem Tone der Natur, ohne daran zu denken, daß sie hiemit sagen, jedes Ding in der Natur sey nur ein unterdrücktes Wort, das sich nicht selbst aussprechen könne, und der Mensch sey nur der Mund, die Zunge, das aussprechende Organ des schon vorhandenen Worts, wenn er den Dingen Namen gebe. Und sehr verbreitet, ja fast gemein ist jetzt schon der Ausdruck, jedes Geschöpf sey der Ausdruck, d. h. doch das Wort, das Ausgesprochene einer bestimmten Idee.

Hier wäre also die Objektivität der Sprache oder ihr erster Grund im Wesen der Dinge selber deutlich anerkannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Sprache ist, daß sie etwas Subjektives, im Grunde Willkürliches, und darum auch nur äußerlich Angelerntes

[1] Vgl. oben S. 285. D. H.

sey, da sie vielmehr einen nothwendigen, innern Grund hat, und dem Menschen so wenig als irgend eine Wissenschaft oder Kunst von außen kommt, sondern den Tiefen seines eignen Wesens entquillt. Ist wohl die Poesie etwas anderes als nur eine höhere Sprache, und woher kommt sie wenn nicht aus dem Innersten der Seele? Man weiß eine Menge von Fällen, da Menschen im Zustand des Somnambulismus Gedichte verfertigten, die sie im wachenden Zustande nimmermehr hervorzubringen im Stande waren. Sonderbare Beobachtungen ähnlicher Art sind über menschliches Sprachvermögen zu allen Zeiten gemacht worden, die auf einen natürlichen Grund aller Sprache hindeuten, und von denen ich mir einige anzuführen erlaube. Der berühmte Arzt Joh. Fernelius erwähnt in seinem Buch de abditis rerum causis Lib. II, p. 223 eines an Convulsionen daniederliegenden Kranken, der in diesem Zustand, übrigens völlig besonnen, nicht nur lateinische, sondern auch griechische Reden geführt, ob er gleich diese Sprache nie gelernt. Carpentarius, den Borellus anführt, in den Obss. medico-physicis rarioribus p. 153, erzählt dasselbe von einem Bischof, der, was nicht unglaublich ist, ebenfalls kein griechisch verstanden, und es doch, was schwerer zu glauben, während einer Krankheit geredet habe. Der bekannte Aristoteliker Petrus Pomponatius versichert in seinem Buche de incantationibus, er habe in Mantua die Frau eines Schusters gesehen, die in ihrer Krankheit verschiedene Idiome geredet, die sie vorher nie verstanden, und die sie auch wieder vergessen, nachdem sie von einem Arzt, den er namhaft macht, geheilt worden. Ebenderselbe beruft sich auf ähnliche Bemerkungen des Aristoteles und des Avicenna, die ich jedoch nicht nachzuweisen im Stande bin. Ein französischer Arzt, den der nämliche Borellus anführt, versichert von einem Bedienten Heinrichs IV., daß er im Fieber griechisch geredet habe, wobei freilich die Frage ist, wie viel der Arzt selber griechisch verstanden, denn sonst möchte griechisch hier nur so viel heißen als bei uns spanisch oder böhmisch. Bedeutender ist das Zeugniß des bekannten Lamothe Levayer, der in seinen Werken Tom II, p. 657 einen eignen Brief hat, der überschrieben ist: d'un homme, qui répondit étant endormi en toutes langues, où

on l'interrogeoit, quoiqu'il ne les scut pas. Dieser Mensch befand sich zu Rouen und hieß Le fevre. In den Actis Naturae Curiosorum steht die Geschichte einer Frau, die im Zustand der Schwangerschaft in Ekstasen gerieth, in welchen sie unbekannte Lieder sang und in fremden Zungen redete, und der schon angeführte Borellus endlich versichert, eine Frau behandelt zu haben, die während des ganzen Verlaufs einer Krankheit vollkommen spanisch geredet habe, ob sie gleich dieser Sprache vor und nachher unkundig gewesen. Eine ähnliche Geschichte endlich aus ganz neuen Zeiten ist mehreren Aerzten, Psychologen und andern glaubhaften Personen in Stuttgart bekannt, und findet sich in der mit Recht allgemein geschätzten Schrift: Ueber die Entwicklungskrankheiten von Hopfengärtner beschrieben.

In den frühern Zeiten gab man sich viele Mühe, diese Erscheinungen zu erklären. Sie dienten zum Theil als Beweise des dämonischen Ursprungs mancher Krankheiten; in dieser Beziehung spottet Erasmus in seiner Declamatio de laude medicinae p. 542 über diese Geschichten. Als man davon zurückkam, wurde der Grund in einer natürlichen Allwissenheit der Seele gesucht; pythagoreisch Gesinnte führten sie als Beweise der Metempsychose und des Wiederkommens an, indem sie alles von einem frühern Dagewesenseyn herleiteten. Möge man diese Erscheinungen deuten oder auch an ihnen wegerklären was man wolle, sie dienen wenigstens, etwas Innerlicheres in der Sprache ahnden zu lassen; denn schränkt man sie auch auf das ein, was nach Prüfung der vorliegenden Zeugnisse am wenigsten wegzubringen seyn möchte — so bleibt noch genug übrig, zum Beweis, daß ein Quellpunkt der Sprache im Menschen liegt, der, wie so vieles andere in ihm verborgen, unter gewissen Umständen freier hervortritt, und sich zu einem höhern, allgemeinen Sprachsinn entwickelt, wie es im Somnambulismus nicht der specielle Gesichtssinn, sondern ein höherer, allgemeinerer ist, wodurch die Gegenwart anderer Dinge empfunden wird.

Gibt es aber einen innern Grund der Sprache, so muß, weil dieser Grund in allen Menschen der nämliche seyn muß, auch die Möglichkeit einer ihrer Natur nach allgemeinen Sprache zugegeben werden, die jeder

von selbst reden würde, wenn er in diesen innern Grund, das Centrum aller Sprache, versetzt wäre, und jeder verstehen, wenn dieser innere Grund in ihm angeregt oder lebendig würde.

Das Problem des ersten Ursprungs der Sprache haben sich wohl wenige in der ganzen Schärfe gedacht, indem sie sonst schwerlich mit den gewöhnlichen Erklärungen sich begnügt hätten. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß die Menschen den Dingen willkürlich Namen gegeben, wodurch kamen verschiedene überein, dasselbe durch dasselbe zu bezeichnen? Wodurch thaten sie sich diese Absicht kund? Durch Wort und Sprache, die ja eben erst erklärt werden sollen? Also hier wenigstens muß etwas Unmittelbares und — daß ich es nur gerade heraus sage — Magisches angenommen werden, das aber am Ende doch nur ein bisher verkanntes Physisches seyn möchte.

Wie die Verschiedenheit der Sprachen, welche schon das früheste Weltalter so wunderbar fand, daß das älteste Buch der Welt eine eigne Erklärung davon zu geben nöthig hielt: ebenso sind die unleugbaren Aehnlichkeiten, welche zwischen sehr entfernten Sprachen, wie zwischen der deutschen, der altindischen und persischen auf der einen und der griechischen Sprache auf der andern Seite vorlängst wahrgenommen worden, ein noch lange nicht gehörig gelöstes Problem. Man kann freilich aus Abstammung oder geschichtlicher Wechselwirkung viel erklären; aber gibt es nicht auch hier ganz unvermittelte Beziehungen, wie sie nur in einem organischen Ganzen stattfinden können? Ich erinnere an die Aehnlichkeit, die neuerdings zwischen mehreren amerikanischen Dialekten und den slavischen Sprachen gefunden worden, doppelt wunderbar und bedeutend, da die amerikanischen Urstämme, nach Humboldts Bemerkungen zu schließen, auch in Charakter, Gemüthsart und geistigen Eigenschaften die nächste Aehnlichkeit mit den slavischen Völkern zeigen. Soll man daraus auf einen ehemaligen Zusammenhang beider schließen? Wie es vielmehr ein gleich ursprünglicher Granit ist, den die Natur am Fuß der europäischen Hochalpen und in den Thälern der amerikanischen Andes-Kette, wenn auch mit einiger Variation der Gemengtheile, producirt hat, so möchte man fragen, ob es nicht ganze Völker und

homologe Sprachformationen gebe, wie es Gebirgsformationen gibt, die sich in ganz verschiedenen Weltgegenden unabhängig voneinander wiederholen können. Solche Fakta dienen zum Beweis, daß selbst in den einzelnen Sprachen nichts zufällig sey, daß in ihrem ersten Ursprung selbst die größte Gesetzmäßigkeit geherrscht. Wenn man erst den Wunderbaum der Sprachen, in welchem ein jeder Zweig für sich, dem andern undurchdringlich, steht, indeß dem Inhalt oder der Materie der Begriffe nach alle sich mehr oder weniger gleich sind, wenn man erst diesen tausendästigen Baum mit allgemeineren Ideen ansehen, wenn man das Physische in der Sprache erkennen, und die völker- und sprachgeschichtlichen Thatsachen in Verbindung oder wenigstens nach Analogie mit den geognostischen verfolgen und ordnen wird, welche bewunderuswürdige, jetzt unglaubliche Regel- und Gesetzmäßigkeit wird sich da vor unsern Augen aufthun! —

Doch es ist Zeit von diesen Abschweifungen zurückzukehren. Die Absicht dieses ganzen Aufsatzes war, zu zeigen, daß Pasigraphie, wenn sie wirklich ihren Begriff erfüllen soll, einen natürlichen Zusammenhang zwischen Wort und Sache voraussetzen muß. Dieser natürliche Zusammenhang führte auf den Begriff einer objektiven oder Natursprache, welche die einzige wahre Original-, Ur- und Universalsprache seyn würde. Es wurde erwähnt, was für die Realität dieser Natursprache von verschiedenen Seiten anzuführen seyn möchte.

Nachdem also gezeigt ist, daß das Bestreben der Pasigraphen entweder einen ziemlich gemeinen und doch nicht einmal gehörig zu erreichenden Zweck habe, oder bei höherer Absicht auf einen Begriff führe, den man nicht anstehen wird für mysteriös und mystisch zu halten: so kann ich es füglich der Akademie überlassen, ob sie die jetzigen pasigraphischen Bemühungen in der einen oder andern Hinsicht der Beförderung werth halten möge.

c) Als Verstandes-Uebung. Man muß Hrn. Schmid zugestehen, daß er von solchen weit aussehenden Ideen weit entfernt ist, und da er in keinerlei Art von der allgemein anempfohlenen logisch-psychologischen Methode abweicht, so glaube ich schließlich, seine pasi-

graphischen Uebungen als Variationen der ehemaligen sogenannten Verstandesübungen, wenn sie unter irgend einem Titel in unsern Schulen noch stattfinden sollten, vorschlagen zu können, da eine gewisse Abwechslung in diesen ohnehin wünschenswerth seyn möchte.

Uebrigens bitte ich, die vielleicht ungewöhnliche Form meines Berichts zugutzuhalten. Es ist eine schöne Sache um die Leichtigkeit der Gedanken, nur muß man sich nicht an Gegenstände wagen, die uns in die Abgründe der menschlichen Natur zurücktreiben, wie die Sprache, cet art léger, volage, démoniacle nach Montaignes schönem Ausdruck, für welche der Schlüssel noch bei weitem nicht gefunden ist. Die hier berührte Frage über einen natürlichen Zusammenhang zwischen Wort und Gegenstand macht den Inhalt des Platonischen Kratylos aus, noch in den spätern Zeiten beschäftigten sich nach Aulus Gellius (Noct. Att. X, 4) römische Philosophen mit der Frage, ob die Namen der Dinge *φύσει*, vi et ratione naturae, oder *θέσει*, positu fortuito seyen. Schon diese scheinen nur noch den mimischen Zusammenhang der Worte mit der Natur zu kennen, den einzigen auch unsern neuern Philosophen bekannten. Die Pasigraphie hätte Verdienst genug, wenn sie zu neuen Untersuchungen über die Sprache Anlaß gäbe, die, was das Geheimnißvolle ihres Ursprungs und Daseyns, die Wunder ihrer inneren Struktur, organischen Vollkommenheit und fast unabsehlichen Verzweigungen betrifft, keinem Gegenstand an Größe weicht.

München, den 8. Juli 1811.

Vorschläge, die Beschäftigung der philologisch-philosophischen Klasse betreffend.

§. I. Unter die wesentlichen Gegenstände der Akademie setzt die Verfassungsurkunde „Philosophie im allgemeinen und höchsten Verstand, wo sie die Erforschung der Principien überall und nach allen Seiten hin zum Zweck hat, folglich Anfang, Mittel und Ende aller wissenschaftlichen Bildung, wie der theoretischen so auch der praktischen, ja aller Geistescultur überhaupt ist".

Philosophie, soweit sie die Erforschung der Principien zum Zweck hat, ist unstreitig speculative Philosophie, und umgekehrt können speculative Untersuchungen wohl nichts anderes als eben Erforschung der Principien nach allen Seiten hin — worunter vermuthlich Höhe, Tiefe und Breite zu verstehen ist — zum Gegenstand haben.

§. II. Mir sind keine Vorfälle noch Umstände bekannt, welche eine so auffallende Veränderung in der Ansicht des Zwecks und der Beschäftigungen der Akademie, als die in dem Protokoll der vorletzten Klassensitzung enthaltene, veranlaßt hätten oder rechtfertigen könnten [1]. Meine Meinung ist daher, daß auch rein speculative Untersuchungen von der Akademie nicht ausgeschlossen seyn sollen.

§. III. Da Vorlesungen das allgemeine akademische Communicationsmittel sind, so ist nicht abzusehen, warum sie es nicht auch für philosophische Gegenstände seyn sollten.

[1] Von welcher Art diese versuchte Neuerung gewesen, ergibt sich aus dem Inhalt dieser §§. selbst. D. H.

§. IV. Einzusehen ist aber, daß bei der Weite und Unbestimmtheit dessen, was alles Philosophie genannt wird, einschränkende Regeln oder Canones erforderlich sind, um den möglichen Ausschweifungen ins Leere, Unbestimmte, Gehaltlose vorzubeugen.

§. V. Ich glaube, daß sich dergleichen angeben lassen, und mache hiemit den Versuch sie aufzustellen.

Erster Kanon. Abhandlungen rein philosophischen Inhalts müssen, um für die Akademie geeignet zu seyn, durchaus wissenschaftlicher Natur, und in gleicher Absicht geschrieben seyn.

Anmerkung. Subjektivitäten, auch interessante, gehören für Privatgesellschaften; was Akademien vorgelegt wird, muß wenigstens so viel Allgemeingültigkeit haben, als in philosophischen Materien, bei den verschiedenen Stufen von Bildung und den schon daher resultirenden verschiedenen Denkweisen, durch wissenschaftlichen Sinn und Geist erreichbar ist. Was auch ein philosophischer Autor vorbringt, wenn er nur wissenschaftlich zu Werk geht, so hat seine Schrift oder Abhandlung schon dadurch, daß sie ein Beispiel scientifischer Methode ist, einen allgemeingültigen Werth. Worin sich aber eine bloße Geistes-Idiosynkrasie spiegelt, wird immer besser durch den Druck mitgetheilt, es verbreitet sich in einem weiteren Kreis und findet leichter homogene Seelen, die sich daran erbauen. Gäbe es freilich überall kein philosophisches Wissen, wären statt desselben überhaupt nur Privatgedanken möglich, dann wäre Philosophie mit Recht ganz ausgeschlossen von den Gegenständen einer gelehrten Gesellschaft, die von Wissenschaften und also vom Wissen den Namen hat.

Zweiter Kanon. Eben solche Abhandlungen müssen, um zur Vorlesung in der Akademie geeignet zu seyn, einen ganz bestimmten Gegenstand haben, und sich nicht in Allgemeinheiten herumtreiben, z. B. in Philosophiren über die Philosophie.

Anmerkung. 1) Wenn die Mitglieder der physikalischen Klasse statt einzelner Beobachtungen und Versuche beständig nur von der Kunst des Beobachtens und Versuchens reden wollten, so würde sicher wenig oder nichts herauskommen. Es ist ein Gesetz aller Akademien

ohne Unterschied, daß ihre Abhandlungen soviel möglich specielle Gegenstände betreffen. Ich sehe nicht ein, warum dieser Kanon nicht auch auf philosophische Abhandlungen angewendet werden sollte. Denn wie mancher, dem wenig Tugend beiwohnt, desto mehr von Tugend redet, und solche, die keine recht geborene Poeten sind, am liebsten Poesie über die Poesie machen: ebenso und aus gleichem Grunde scheint von manchen das Philosophiren über die Philosophie getrieben zu werden. Sie könnten aber ihren Beruf zu dieser weit entscheidender durch Behandlung einer einzigen, ganz speciellen Materie beweisen, und wär' es nur die so oft abgehandelte de commercio animi et corporis.

2) Erforschung der Principien wird hiemit nicht ausgeschlossen, nur gefordert, daß sie an etwas Besonderem entwickelt werden. Man erinnere sich, an welche einzelne Veranlassungen Plato die allgemeinsten Untersuchungen anknüpft; seine Gespräche sollten das erste Muster akademischer Philosophen seyn.

3) Zu den speciellen Gegenständen zähle ich nicht bloß materielle, auch formelle. Wer etwa über den sogenannten Grundsatz des Widerspruchs oder ein anderes logisches Gesetz schriebe, hätte ebenso gut einen speciellen Gegenstand behandelt, als wer vom Seelenorgan oder von der Natur des Körperlichen redete.

Dritter Kanon. Aufsätze, die materielle Gegenstände behandeln, müssen durchaus eine Erweiterung der Erkenntniß beabsichtigen, also nach synthetischer Methode verfaßt seyn, nicht bloß auf logische Zergliederung oder Bestimmung der Begriffe gehen.

Anmerkung. Daß dem Wesen der Dinge nichts abgewonnen wird dadurch, daß die Begriffe derselben logisch analysirt, logisch bestimmt und nach allen Seiten gewendet werden, bedarf hoffentlich keines Beweises.

Wem das reelle synthetische Vermögen fehlt, der hält sich auch an rein formelle Gegenstände, aber er meine nicht, den wirklichen mit bloßen Begriffen beizukommen.

Hätte die Philosophie kein anderes als dieses logisch-analytische Geschäft, so wäre überhaupt nicht zu begreifen, wie sie noch für wichtig

genug gehalten würde, unter die Gegenstände einer Akademie gerechnet zu werden.

Vierter Kanon. Die philosophische Abhandlung, die der Akademie vorgelegt wird, muß zugleich eine gewisse literarische Vollkommenheit haben, und als eine Bereicherung der Literatur gelten können.

Anmerkung. Philosophie ist ein Hauptelement der annoch lebendigen Literatur einer Nation. Das literärische Verdienst eines Werks kann ganz unabhängig von dem Inhalt beurtheilt werden. Blinder Parteigeist setzt Werke voll Meisterschaft, Witz, Kunst und Geist herab, wenn ihr Inhalt nicht in seinem Sinn ist, wogegen andere, bei denen dieß der Fall ist, wenn auch noch so geistlos geschrieben, gelobpriesen, herumgeboten und als wahre Noth- und Hülfsbüchlein empfohlen werden. Eine philologisch-philosophische Klasse darf schon an sich das Verdienst der Composition, der Darstellung und der Sprache nicht von dem des Inhalts trennen. Das literarisch-Gebildete muß ihr schon an sich werth, das Ungebildete schon an sich verwerflich seyn. Sie setzt dadurch einen Damm, der in dem großen und weiten Felde der Literatur nicht behauptet werden kann, wo Schriftsteller, die nicht einmal der Sprache mächtig sind, sich an die, ohnedieß schon so lang als Asylum ignorantiae betrachtete, Philosophie herbeidrängen.

Durch diese vier Grundsätze glaube ich alle nöthigen Bestimmungen erschöpft. Es ist nicht meine Absicht, sie aufzudringen, sondern sie der Diskussion zu übergeben. Ebensowenig habe ich sie aufgestellt, um mich vorzudringen, sondern weil doch einer den Anfang machen muß, das worauf es ankommt zu sagen, und ich lange genug vergebens darauf gewartet.

§. VI. Vorlesungen von der bestimmten Art können zum Gegenstand fernerer Verhandlungen und Unterredungen werden, soweit dieß auch in anderen Klassen der Fall ist. Hat eine Abhandlung jene Vorschriften nicht beobachtet, so hört sie auf Gegenstand der Discussion zu seyn; es ist, als wäre sie nicht gelesen. Im entgegengesetzten Fall ist jedes Mitglied aufgefordert, seine Bemerkungen dafür oder dawider mitzutheilen.

§. VII. **Für die letzte Art bedarf es Gesetze; es seyen folgende, den obigen entsprechende.**

1) Die Gegenbemerkung sey wissenschaftlichen Sinns und Geistes, nicht declamatorisch, nicht bloße Consequenzmacherei, die unredlichste und verächtlichste aller Argumentationsarten.

2) Sie gehe gegen das Bestimmte, Einzelne der Abhandlung, und argumentire auch ihrerseits nicht aus einer allgemeinen Denkart, sondern aus bestimmten, durchaus speciellen, nur auf diesen besonderen Gegenstand gerichteten, nur für ihn gültigen Gründen.

Anmerkung. Polemik im großen Styl geht gegen das Ganze der Denkart. Sie widerlegt nicht, was, wo es auf diese ankommt, unmöglich ist; sie stellt nur dar, nicht für den, der von der Denkart befaßt ist, sondern für andere, um sie diesen in ihrer Blöße, Unzulänglichkeit oder auch Verkehrtheit anschaulich zu machen. So ist Platos Polemik gegen Protagoras, Gorgias, welche gegen die angesehenen und glänzenden Sophisten anderer Zeiten angewendet, so unerlaubt und persönlich gefunden würde als die Aristophanische Komödie. Polemik soll aus akademischen Verhandlungen verbannt seyn; sie ist durch das obige Gesetz, welches nur ganz specielle Gegenbemerkungen erlaubt, abgeschnitten.

3) Sie (die Gegenbemerkung) werde in einer gebildeten und anständigen Sprache vorgebracht.

Allgemeine Anmerkung. Vielleicht sollten nach einiger Meinung keine Gegenbemerkungen statuirt werden, eine Einschränkung, die für den Guten am wenigsten gut gemeint seyn kann. Wer mündliche Erörterungen meidet, zeigt kein gutes Bewußtseyn; er scheint das Wort vor Augen zu haben litera non erubescit. Könnte man sie doch allgemein an die Stelle der schriftlichen setzen, um das weitläuftige Gespräch abzukürzen, welches ein Theil des gelehrten deutschen Publikums beständig mit sich selbst führt, indem zur Ostermesse die Einwendung gemacht wird, zur Herbstmesse die Antwort kommt, zur folgenden Ostermesse die Replik und zur nachfolgenden Herbstmesse die Duplik erscheint, wodurch wissenschaftliche Processe, wenn sie nicht bisweilen eine Abkürzung

durch Journale und Zeitungen erhalten, beinahe die Weitläuftigkeit der bürgerlichen annehmen. Was verhindert in einer Zeit, wo so wenig gelehrter Gemeingeist ist, daß der, dem man seine Unfähigkeit handgreiflich gezeigt, wieder kommt und sich anstellt, als wäre nichts geschehen? Im mündlichen Verkehr wird jede Verdrehung gleich anfangs abgeschnitten; die Künste, die vor dem vergeßlichen, vielfach zerstreuten Richter, dem Publikum, möglich sind, finden vor dem hörenden Richter keine Anwendung; die Grundsätze der Ehre müssen hier strenger beobachtet werden, wie gegen den Abwesenden manches erlaubt gefunden wird, was man sich vor dem Anwesenden zu verantworten nicht getrauen würde.

§. VIII. Votiren und Abstimmen wird nicht vorkommen als in Bezug auf Druckwürdigkeit. Besser freilich, es wäre nicht so, oder nicht nöthig gefunden worden. Weil es aber durch die Verfassung vorgeschrieben, deßwegen die Philosophie aus der philosophischen Klasse gar eliminiren, hieße wegen Nebenumständen die Hauptsache aufgeben. Nachdem einmal diese Art von Censur Bedingung der Verewigung einer Abhandlung in den Denkschriften ist, so muß sich ihr jeder unterwerfen, der auf diese Pantheons-Ehre Anspruch macht. Vermuthlich ist aber keiner dazu genöthigt, und Bescheidenheit hier wie immer erlaubt. Ich schlage vor:

1) Ueber die Druckwürdigkeit werde verfassungsmäßig jedesmal von der Klasse erkannt, in der Sitzung, nicht privatim oder außer der Sitzung.

2) Auf die vom Klassensekretär zu stellende Frage: ist die Abhandlung druckwürdig oder nicht? antworten die Mitglieder, wie die einer Jury, nur mit Ja oder Nein, ohne Gründe.

3) Es versteht sich, daß die Druckwürdigkeit nur nach den vier oben aufgestellten Regeln, welche jedem die Freiheit seiner Meinung lassen, beurtheilt werde.

4) Argwohnt der Verfasser, es haben bei dem einen oder andern nicht zulängliche Sach- sondern persönliche Gründe das Nein hervorgebracht, so steht es bei ihm, zu fordern, daß derselbe in einer Sitzung

der Klasse, der jedoch der Verfasser nicht beiwohnt, seine Gründe auseinandersetze, und die Klasse dann nochmals stimme.

5) Das Urtheil der Klasse sey inappellabel.

§. IX. Ueber die einmal angenommenen Gesetze muß die Klasse, ist es ihr anders Ernst, selber etwas aus sich zu machen (die einzige Art wirklich etwas zu werden), mit größter Strenge ohne alle persönliche Rücksicht halten; es müssen überhaupt in ihr, wie in jeder Art von Gesellschaft, nach und nach gewisse Maximen sich bilden, die nicht mehr Gegenstand der Discussion sind und bei jeder Gelegenheit geltend gemacht werden. Schlaffheit allein oder Lust zur Willkür meidet Gesetze.

Anmerkung. Sollte dann auch wider Verhoffen der Erfolg nicht so ausfallen, als gedacht worden, so könnte doch selbst die Gewißheit davon nie den förmlichen, dann begreiflich auch für die Zukunft geltenden Beschluß rechtfertigen, die Philosophie ganz auszuschließen. Schwierigkeiten durch Aufgeben des anerkannten Zwecks aus dem Weg gehen ist bequem; sie bekämpfen Pflicht. Höhere Anerkennung kann das Gegenwirkende nicht erwarten, als wenn ihm zu lieb oder aus Furcht vor ihm das Wirkende aufgegeben wird. Außer ihrer eignen Namensänderung, auch womöglich Abschaffung des Namens Akademie, der doch immer an Sym-Philosophie erinnert, müßte die Klasse, nachdem sie sich selbst und der Akademie den Kopf, nämlich die Philosophie, abgesprochen, auch auf Entfernung des unstreitig symbolisch zu verstehenden Platonskopfs von den Diplomen antragen, dessen Gegenwart sonst nur per antiphrasin zu erklären wäre, daß Plato dastünde *ἀπὸ τοῦ μὴ πλατωνίζειν*, a non Platonisando, wie die Eumeniden die wohlwollenden heißen, weil sie nicht wohlwollend sind, oder wie nach den Grammatikern lucus a non lucendo gesagt wird.

§. X. Mit den in Vorschlag gekommenen Surrogaten möchte es sich ungefähr wie mit andern verhalten. Geschichte der Philosophie statt Philosophie sollte auch schon Universitäten anempfohlen werden. Aber die wahre Geschichte der Philosophie wartet auf die vollendete Philosophie selber. Auch zum Einzelnen reicht es nicht hin, was insgemein gesagt wird, man müsse selber Philosoph seyn. Wer nicht den nämlichen

geistigen Proceß innerlich durchgemacht, den der frühere durchgegangen ist, versteht ihn nicht. Kritischen Arbeiten, soweit sie nicht auf Sinn der Lehre und Beurtheilung gehen, soll dadurch nichts von ihrem Werth genommen seyn.

§. XI. Für die Abhandlungen rein philosophischen Inhalts habe ich strenge Gesetze in Vorschlag gebracht. Aber die Meinung ist nicht, daß die Klasse ausschließlich an philosophische Gegenstände gebunden sey. Als philologisch-philosophische stellt sie vor, was in andern Anstalten die Klasse der Literatur. Hier ist also ein reiches Feld geöffnet. Was gebildet, was geistreich, was anmuthig, was aus Lebenserfahrung geschöpft, oder sich nur als heiteres Spiel gibt — nihil humani mit Einem Wort sollte die Klasse sich fremd achten. Nur was philosophische Ansprüche macht, sey an die vorgesetzten Schranken gebunden. Denn ohne Strenge wird hier nichts gerichtet, und ohne genaue Regeln gibt es gar keine Grenze.

§. XII. Die philologischen Gegenstände verstehen sich von selbst, von ihnen rede ich nicht, da sie nicht mein unmittelbares Fach sind.

§. XIII. Der Constitution zufolge soll jedes Mitglied ein Fach übernehmen, in welchem es den Inhalt der wichtigsten neu erschienenen literarischen Produkte zur Kenntniß der Akademie bringt. Streng genommen würde diese Vorschrift dem Akademiker nicht viel Zeit für eigne Arbeiten lassen. Dieß verhindert nicht, daß die Klasse den Stoff ihrer Verhandlungen zum Theil aus der jeweiligen Literatur nehme. Zu dem Ende müßte die Unterstützung, welche der Akademiker von der Bibliothek zu erwarten hat, noch einige nähere Bestimmungen erhalten.

1) Das erstemal ist dieß Jahr der Meßkatalog zu Vorschlägen mitgetheilt worden. Es ist zu hoffen, daß dieß künftig in jeder Messe oder vielmehr vor derselben, gleich nach Erscheinung des Katalogs, geschehe.

2) Sämmtliche Mitglieder müssen auch erfahren, was angeschafft worden. Durch Schicken es erfahren, ist beschwerlich für die Bibliothek selbst und nicht zulänglich; denn wird ein Buch verweigert, so weiß ich nicht, ob es nur ausgeliehen, oder gar nicht vorhanden ist. Hiernach wäre zu wünschen,

a) daß künftig nach jeder Messe ein General-Katalogus der neu angeschafften Bücher bei allen Akademikern cirkulire,

b) daß in jeder Sitzung namentlich der philosophischen Klasse, versteht sich unter den gehörigen Vorsichtsmaßregeln, die kürzlich eingegangenen Bücher im Fach der philosophischen, philologischen und schönen Literatur zur Ansicht aufgelegt würden, um dadurch zu Unterredungen oder Auszügen Veranlassung zu geben.

3) Sehr allgemein ist die Klage, daß seit Jahr und Tag wenig Neues angeschafft werde. Vom Grund dieses Stillstandes weiß die Akademie als solche nichts. Dem Vernehmen nach geht nur für Diurnisten die Summe von jährlich 4000 fl. auf. Die Akademie, welche die Bibliothek als ein Gemeines und Gesammtgut anzusehen hat, dürfte doch hoffen, auch über diese Verhältnisse in den Generalversammlungen belehrt zu werden. Bei der curta supellex der Gelehrten ist der Stillstand der Anschaffungen eine allgemeine Angelegenheit, eine wahre calamitas publica, und jeder Akademiker darf wünschen zu wissen, zu welchen Arbeiten jene ungeheure Nebenausgabe erfordert wird, die für das Wesentliche wenig übrig läßt.

Dieses jedoch, wie ohnehin alles, salvo meliore judicio und mit voller Anerkennung der Liberalität und Verdienste unseres würdigen Bibliothekars, des Herrn Hofraths Hamberger.

§. XIV. In einem früheren Paragraphen habe ich vorgeschlagen, was sich meines Bedünkens als Gesetz aufstellen läßt. Hier erlaube ich mir zu erwähnen, was nur als Wunsch auszusprechen ist. Philosophie bedarf der andern Wissenschaften, sie sind ihr, was dem Geist der Leib; so bedürfen hinwiederum die andern Wissenschaften der Philosophie als begeisternden Princips, das bewußt oder unbewußt alle wissenschaftlichen Bemühungen leitet. Es ist auffallend, daß, während es keiner übel empfindet, wenn von ihm gesagt wird, er verstehe keine lateinischen Verse zu machen, dagegen keiner sich die Philosophie oder philosophischen Kopf will absprechen lassen; woraus erhellt, daß mancher die Philosophie öffentlich und außer dem Hause schmäht, der insgeheim und zu Hause sich selber mit ihr schmeichelt.

Wenn freilich der Philosophie mit den eigentlich reellen Gegenständen in lebendigem Bezug zu stehen verwehrt, wenn ihr auferlegt wäre, zwar in übersinnlichen Regionen ohne Maß und Ziel herumzuschwärmen, dagegen von der vollbesetzten Tafel der Natur und der Kunst, der Geschichte und des Lebens als ein hungriger Gast aufzustehen, dann wäre nicht zu begreifen, wie sie noch so viel Unterstützung fände, in eine Akademie aufgenommen zu werden, und unendlich besser wäre, wenn auch wir den Weg anderer Nationen einschlügen, die aller Philosophie vorlängst Valet gesagt, dagegen sich mit dem brennendsten Eifer auf Erforschung der Natur und des Wirklichen in allen Richtungen geworfen haben, da in meinen Augen wenigstens die Entdeckung eines einzigen noch unbekannten Grases, oder einer noch nicht bekannten Steinart mehr reellen Werth hat als die peinlichste logische Begriffszergliederung oder das Spiel einer unfruchtbaren, Natur und Wirklichkeit mit Verachtung von sich stoßenden Schwärmerei.

Wünschen läßt sich daher, die Mitglieder möchten die speciellen Gegenstände ihrer Abhandlungen so wählen, daß diese dadurch einen Bezug auf andere Wissenschaften erhalten und auch wohl einer äußeren Prüfung durch Beobachtung und Erfahrung fähig werden. So ist dann freilich auch der philosophischen Klasse zu wünschen, daß die andern sie betrachten als eine auf sie alle Bezug habende, gleichsam allen angehörende, so wie der Akademie überhaupt, daß ein lebendiges Ineinanderwirken der Klassen allmählich entstehe. Das Werk der historischen Kunst gehört so sehr der allgemeinen Literatur als dem besonderen Gebiet der Geschichtsforschung an; und der Naturforscher, sowie er in seinen Untersuchungen auf Kräfte, allgemeine Eigenschaften und Gesetze oder das immer näher herbeikommende Gebiet der zwischen Physischem und Geistigem mitten inne liegenden Erscheinungen kommt, kann des Philosophen nicht entbehren. Nur die gemeinschaftlichen Feinde wahrer Philosophie und ächter Erfahrung können versuchen, Zwietracht zwischen beiden zu stiften, in einem Augenblick, da ihre Vereinigung näher ist als je.

Nach dieser Seite hin geht der Geist, geht die ganze Richtung der Zeit, welche zu erkennen und zu begreifen, Akademien der Wissenschaften

billig die ersten seyn sollten. Denn wer die Zeit zu leiten unternimmt, ohne ihr gewachsen zu seyn, ja ohne sie zu kennen, wird billig von ihr begraben. In einer auch geistig betrachtet so thatenvollen Zeit sollten alle wahren Gelehrten, ihr Fach sey welches es wolle, keine andern Gegner anerkennen als die Unwissenden, die geistigen Müßiggänger und die Parteimacher, welche die Ruhe des wissenschaftlichen Lebens durch Umtriebe anderer Art stören und entweihen; sie müßten fühlen, daß alle wahren Forscher nur Einen Zweck haben, daß keine Wissenschaft der andern entgegengesetzt, daß sie alle nur Aeste und Zweige Eines Stammes sind, und daß keine für sich, nur alle zusammen endlich das höchste Ziel alles geistigen Strebens erreichen können.

Will man das, was ich Bezug der Philosophie auf das Reelle nenne, eins finden mit dem, was durch angewandte Philosophie gemeint wird, oder umgekehrt, so stimme ich also dem früheren Votum bei, daß die Mitglieder die Gegenstände ihrer Abhandlungen vorzüglich aus der angewandten Philosophie wählen sollen.

§. XV. Mehrere Vorschläge desselben Votums scheinen die Discussion zu erfordern. Eben diese erbitte ich mir für meine Anträge. Vier Jahre sind vergangen, ohne daß etwas geschehen; schämen wir uns nicht, und würde darüber das Lustrum voll, uns einstweilen damit zu beschäftigen, zu untersuchen, wie wir uns beschäftigen wollen, so lange noch, da es einmal nicht anders ist, kecklich nachahmend die bekannten Philosophen, die in Ermanglung der Philosophie vorderhand darüber philosophiren, wie zu philosophiren sey.

München, den 11. Juli 1811.

Noch ein Wort über die wissenschaftlichen Arbeiten der philologisch-philosophischen Klasse [1].

Es ist schon oftmals, auch bei unserer Klasse, gefragt worden, durch welche Beschäftigungen sie die Zeit ihrer regelmäßigen Versammlungen auf eine würdige Art ausfüllen könnte. Unstreitig nur durch wissenschaftliche Verhandlungen. — Allein worin sollen diese bestehen? Die Frage scheint sonderbar, da sie durch den Gebrauch aller Akademien von Europa beantwortet ist. Die Mitglieder sollen eben wissenschaftliche Abhandlungen vorlesen. Wir wußten dieß freilich auch, und doch meinten wir, jene Frage aufwerfen zu müssen. Wir dachten nämlich, das bloße Vorlesen von Abhandlungen mache es nicht aus; wenn diese Vorlesungen lebhafte Theilnahme erregten, wenn sie Veranlassung würden eindringender Erörterungen, lebendiger, bewegter, geistreicher Gespräche, durch die der Gegenstand noch tiefer ergründet und von allen Seiten beleuchtet würde, dann wollten wir die Abhandlungen loben, aber eben dieses ist es, woran in der Regel großer Mangel gespürt wird: oder wem darf man erst reden von jener geringen Theilnahme, welche in gelehrten Gesellschaften vorgelesene Abhandlungen finden, von jenem fast zum Sprichwort gediehenen Fluch der Langeweile, der auf den meisten Akademien liegt, und dessen die Mitglieder derselben meist selbst keinen Hehl haben?

[1] Dieser kleine Aufsatz hat das Datum 6. Juni 1818; der Gleichartigkeit seines Inhalts mit dem vorhergehenden wegen ist er diesem hier angehängt. D. H.

Es ist außer Zweifel, daß diese Gleichgültigkeit viele andere und noch dazu sehr nahe liegende Gründe hat; aber Ein Hauptgrund scheint mir doch besondere Hervorhebung zu verdienen.

Der Mensch ist einmal von Natur so beschaffen, daß das Schauspiel einer, wahrhaft oder auch nur scheinbar, zwecklosen Thätigkeit ihnen ganz zuwider ist, und z. B. der wirkliche Anblick der Danaiden, die ewig in das Faß gießen, ohne daß es je sich füllt, ihm in der That peinlich seyn würde. Ueberall dagegen, wo er einen Zweck erblickt, wird er angezogen, wo er ein Ganzes sich aufbauen oder entstehen sieht, festgehalten, wie Menschen gerne auf dem Platze stehen bleiben, wo eben ein Haus im Bauen ist, oder neben dem Handwerker, unter dessen Händen ein Gefäß oder kunstreiches Werkzeug sich vollendet. Wissenschaftliches Forschen, das nach einem bestimmten Ziel geht und ein Abgeschlossenes, in seiner Art Ganzes im Aug' hat, ist in allen Fächern möglich, wie (um absichtlich ein Beispiel aus einer andern als unsrer Klasse zu erwähnen) unser unvergeßlicher Gehlen dadurch seinen deutschen Geist beurkundete, daß er, nicht mit einzelnen abgerissenen Versuchen sich genügend, stets eine Folge, man könnte sagen ein System von Versuchen beabsichtete, wodurch eine ganze Gegend seiner Wissenschaft, eine ganze Masse von Gegenständen zumal aufgehellt wurde. Die Arbeiten aber der meisten, ja, einzelne ausgezeichnete Zeiträume ausgenommen, aller Akademien erscheinen mehr oder weniger als ein Zerrissenes, Unzusammenhangendes, Unganzes und darum Unbefriedigendes. Wer die große Aufgabe der Wissenschaften kennt, wird auch solche Geschäftigkeit nicht verachten und zu schätzen wissen, aber das ist auch alles: lebhafte Theilnahme, sonderliche Freude daran wird niemand verlangen.

Wenn es aber in andern Fächern nicht möglich ist, stets und in jeder Untersuchung auf ein Ganzes auszugehen, so scheinen gerade die unserer Klasse vorgezeichneten Gegenstände ein solches Arbeiten ins Ganze entweder geradezu zu fordern oder doch vorzüglich zu begünstigen — denn am allerwenigsten in der Philosophie scheint das Vereinzelte oder Abgerissene an seiner Stelle, hier scheint sogar die Idee des Ganzen

stets nothwendig den Theilen vorauszugehen. Aber auch im Umkreis der Philologie stoßen wir fast nur auf Gegenstände, die sich von selbst in sich abschließen. Die Sprache an sich ist ein vollendetes Ganze und bis in jeden Theil organisch gebildet. Denkt man aber Philologie als Erklärung, Beurtheilung und Auslegung alterthümlicher Denkmäler, es sey der redenden oder bildenden Kunst, so hat sie hier den Vortheil eines schon an sich abgeschlossenen Gegenstandes. Aber auch als Alterthumswissenschaft, es sey, daß sie das öffentliche Leben, oder Staats-Verfassungen, Gesetze, Sitten, oder religiöse Formen der alten und besonders der classisch gebildeten Völker untersuche, schließt sich ihr alles in einzelne Kreise ab, in denen sie sich der Vollständigkeit — nicht des Wissens, aber doch des Gebrauchs der vorhandenen Mittel vollkommen versichern kann.

Auf diese eigenthümliche Natur der Gegenstände unserer Klasse gestützt, wage ich denn, *für diese* einen Vorschlag zu thun, durch dessen Annahme, wie ich mir schmeichle, die wissenschaftliche Thätigkeit im Innern derselben bedeutend erhöht werden könnte.

Ich meine nämlich, unbeschadet der übrigen völligen Freiheit, mitzutheilen, was er sonst gut und zweckmäßig achtet, sollte ein jeder für seine *regelmäßigen akademischen Mittheilungen* sich eine *gewisse Aufgabe* machen, also *einen bestimmten und abgeschlossenen Gegenstand sich zur Bearbeitung auswählen.* Ich glaube zunächst, daß dieß das einzige Mittel seyn würde, aus der Unbestimmtheit unseres Treibens herauszukommen und zu einer festeren geregelten Thätigkeit zu gelangen. Sich für eine solche bestimmte Aufgabe zu erklären, kann im Allgemeinen keinem schwer werden. Denn es ist anzunehmen, daß er sich jederzeit mit irgend einem Hauptwerk beschäftiget, wär' es aber, daß er von seinen Hauptforschungen nichts mittheilen könnte oder wollte, so könnte es doch, zufolge der innigen Verbindung und natürlichen Verwandtschaft aller Theile des Wissens unter sich, nicht wohl fehlen, daß diese Hauptforschung ihn zugleich auf Nebenuntersuchungen geleitet hätte, und sollte er endlich auch, bloß um des akademischen Zweckes willen, eine Arbeit unternehmen, zu der ihn

außerdem weder Neigung noch Bedürfniß geführt hätte, so müßte er eben dieses als den wahren Vortheil der akademischen Verbindung ansehen, von deren Nutzen er außerdem schwerlich genügende Rechenschaft sich zu geben vermöchte. Denn wenn diese Verbindungen, die man Akademien nennt, nicht zuvörderst den Zweck haben, Arbeiten zu veranlassen, die ohne sie nicht wären unternommen worden, so gestehe ich aufrichtig überhaupt keinen Zweck derselben einsehen zu können. Denn was man gewöhnlich anführt, daß Beförderung der Wissenschaften an sich löblich, weiser Regenten würdig, den Völkern rühmlich, dem Staat ersprießlich sey, ist recht schön, aber es ließe sich auch wohl auf andere Art, ohne den Zwang eines äußeren Vereins und regelmäßiger Zusammenkünfte, ja meiner Meinung nach ohne diesen noch besser erreichen.

Nun denke ich aber ferner, daß ein jeder Arbeiten, von denen er sich doch nicht ganz freisprechen kann, um so fröhlicher unternimmt, wenn sie ein bestimmtes Ziel haben, wenn er hoffen kann, ein Ganzes aus ihnen erwachsen zu sehen, das einst ihn und andere erfreuen kann.

Noch mehr bin ich überzeugt, daß Arbeiten, die auf ein Ganzes und Abgeschlossenes gehen, viel eher eine allgemeine Theilnahme erregen können, als Mittheilungen unbestimmter und zufälliger Art und über abgerissene, unter sich nicht zusammenhängende Gegenstände. Denn des Unvollendeten und Vereinzelten, mit dem man nirgends hin weißt, ist überall genug in der Welt, und niemand sonderlich geneigt, sich mit einer noch größeren Masse desselben zu beschweren. Aber jeder ist gern dabei, wo es ein Ganzes gilt. Einzelne, abgerissene Materialien, von denen er nicht weiß, wo sie zuletzt liegen bleiben, oder wo sie eine Stelle im Ganzen finden, können ihn nur wenig ansprechen, aber jeder hilft gern, wo er etwas in seiner Art Vollendetes und Beschlossenes entstehen sieht. Erst bei solcher Theilnahme aber würden unsere Arbeiten wahrhaft gemeinschaftlich werden, was bis jetzt höchstens als eine figürliche Redensart gelten kann, ja es würde sich in längerer Zeit vielleicht jenes *συμφιλοσοφεῖν* und *συμφιλολογεῖν* erzeugen, das unsere Klasse auszeichnen sollte.

Daß bei solchen Bearbeitungen bestimmter Gegenstände auch die

Früchte unserer akademischen Thätigkeit weit ostensibler ausfallen, sich bestimmter nachweisen lassen müßten, als bei völlig freiem und ungebundenem Herumschweifen, will ich nicht einmal anführen, wiewohl es nach Umständen auch nicht zu verachten ist, ein anmaßendes oder übelwollendes Dic cur hic durch eine solche in die Augen fallende Antwort beschämen zu können.

Ich überlasse es nun ganz der Beurtheilung und dem eignen Gefühl meiner verehrtesten Herrn Collegen, inwiefern sie diesen Vorschlag annehmlich finden oder nicht, dem ich gern den abgenützten alten Spruch nachschicken möchte

Si quid novisti rectius illis,
Candidus imperti, si non, his utere mecum.





